

326

بدا كتاب تلويح
توضيح
من الاصول

ومن حمد الدنيا [illegible] مصائب قوم عند قوم فوائد

ويكفيك قول الناس فيما ملكته ان هذا [illegible] لفلان

من كتب العبد الى الله سبحانه
لطف الله زاده كان الله له



ثم انتقل الى ملك كاتبه الفقير [illegible]
صوفي زاده حافظ احمد المدرس بمدرسة حسين
١٢١٢ [illegible]
عفي عنهما



هو
ثم انتقل الى ملك الفقير السيد [illegible] عفي له
سنة ١٢٧٢



قيمت
غروش
١٠٠

قال عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه

ويستعان بيمنه في الأخطار والأسفار أعني حضرة ملك ملوك الإسلام الشريف
بالجهاد في سبيل الله تعالى وزبانية هيبته الطارم الذي تقضقض بصدمته مباني
الهرمان وامتحق بسنان المنى والطغيان رافع لواء الشريعة
الغراء محيي مراسم الحنفية النقية البيضاء غياث الحق والدنيا والدين
شمس الإسلام والمسلمين المؤيد بالأيد المتين في إعلاء كلمة الدين المبين
أعز الله الإسلام بدوام دولته وبقائه ونشر بأنوار الخلود أطلال عزه وعلائه
فهو الذي قام بتقوية الدين في زمان وهنه وفتوره واستقل بجلاله برفع قصور
الشرع في أوان قصوره وأوقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا ونظارا
بعد الانمحاء في طرق الدين القويم سمتا ومنارا فاختصاصه بهذه الكرامات
الدينية أوجب التوجه إلى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب الشريف
بشرائف ألقابه فاق بقبول عن الالتفات إلى أبناء الدنيا ومزخرفاتهم فضلا
عن أن أذكر في كتب الشريعة شيئا من أسمائهم وصفاتهم سميت هذا الكتاب
بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول أن يعصم عن الخطأ والخطل
كلامنا وعن السهو والزلل أقلامنا وأقدامنا إليه يصعد الكلم الطيب
افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فإن ذكر الله تعالى كيف
لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى إنا أنزلناه وقوله إنه
لقرآن كريم وقوله الطيب صفة للكلم إن كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين

صح

حامدا لله أولا وثانيا وللمنة الغناء مثنيا وعلى أفضل رسله محمد
وآله مصليا ومن جلة الصلوات مجليا ومصليا وبعد فإن العبد المتوسل
إلى الله تعالى بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده
وأنجح جده يقول وفقني الله تعالى لتأليف تنقيح الأصول أردت أن أشرح
مشكلاته وأفتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي [illegible]
لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم أني لما سودت كتاب التنقيح سارع
بعض الأصحاب إلى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الأطراف
ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والإثبات فكتبت
في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر التغيير والنسخ المكتوبة قبل
التغيير إلى هذا النمط لما تيسر إتمامه ووفقت بالاختتام ختامه مشتملا
على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعد
ضبط الأصول وترتيب أنيق لم يسبقني عليه أحد مع تدقيقات غامضة
لم يبلغ فرسان هذا العلم إلى هذا الأمد جعلته تحفة بل بضاعة مزجاة
طرفة منا حق أن يوشح بذكره صدور الكتب والأسفار ويستعان

قوله بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجمل السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة الملتجئ اليها يأمن غوائل عدو الدين والدنيا
وعذاب النار فاضاف المشبه الى المشبه به كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة وهي اركانه قصر
الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس
ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين القائسين المتأملين في النصوص وعلل الاحكام
من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار يقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر يستدل به على الطريق
عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم
في المقيس فان قلت اليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية
قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقدمه وانما تأخر ترتيب الشارع حيث تأخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب بالاشارة

واصح بالتاء الجوز في وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية ونخل منقعر

مجاهد الاصولها من مشارع الشرع ... قبول القبول غاية القبول

الاول لزم الصب على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها انيقة

الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بنى على اربعة

اركان قصر الاحكام واحكم بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات

خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات محك عقولنا

ومدار الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله ليبتلي الراسخين في العلم

بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم

بالاسرار التي اودعها فيها ولم يطلع احدا من خلقه عليها والنصوص منصة

عرائس ابكار افكار المتفكرين منصة الهوس مكان يرفع العروس عليه للجلوة و

وكشف القناع عن جمال جملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب

الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما رفع اعلام الدين

باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل

التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين و

مسالكهم مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام

الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية

الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات

قوله جليل الشأن اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة فائقها مركوز اي مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض و
الكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة
الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يتعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل
فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها بمعنى قد اوحى الى النكتة اللطيفة
في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين والتي

امارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة

اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع

والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها وبعد فان العبد

المتوسل الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة صدر شعت

وسعد جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة

اصول الفقه اي مقبلين عليها من اكب على وجهه اي سقط عليه فان من اقبل على

الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي

البزدوي بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان

مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته

ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه

اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينيه من غير ان ينظر اليه قصدا

اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد

المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام

المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو

الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا

بعروة الاعجاز اختار في الايجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى

واولى من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز

في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون
هذا الا واحدا فاما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد وقد ورد
فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسئول ان ينفع به مؤلفه و
كاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم **اصول**
الفقه اي هذا اصول الفقه واصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة
وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج اولا
الى تعريف المضاف اليه فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي
وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد
وقد عرف في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية
واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور [illegible]
باعتبار تركيبنا اياه وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها
فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع وشرط لكلا التعريفين
الطرد اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كل ما صدق عليه المحدود
صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان
كاتب بالفعل لا ينعكس فلا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي تبيان ان لفظ
الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكره في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا
لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية

والغاية اي العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة مثلا فعلم ان
هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والحد ولا يصدق
عليها الاصل لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي والفقه
معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج
الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي ح
فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل تخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن
ان يراد ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الاخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها
ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب
او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام
فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصارت
اثني عشرة ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه
تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه
فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب
ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب
عليه فالتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع
الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة
الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد ما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب

عليها فيفعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما ويترك ما سوى الواجب يجوز لها

فيفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه

تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها

ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل

على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات

[redacted]

كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية

والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات

هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف

كالزهد والصبر والرضى وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما

عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح

زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت

ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رحمه الله تعالى لم يزد هذا القيد لانه اراد

الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او

الوجدانيات او العمليات ومن ثمه سمى الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية

العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل وقوله بالاحكام يمكن ان

يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله

المتعلق الى آخره فان اريد الاول تخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست

لبست باحكام اي تخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية تخرج

العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان

اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق

الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع

وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان ووجوب

تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية

النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من

ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد تخرج التقليد لان المقلد

وان كان قول المجتهد دليلا له لكن ليس من الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية تخرج

الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال وذلك

انه مكرر وعرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية

فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى

يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين تخرج ما ليس كذلك فيبقى

في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله بالاقتضاء اي الطلب

وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب الترك جازما

كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة وزاد البعض او الوضع

لبدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي
وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب
بان هذا سبب ذلك او شرطه كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها
فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض
لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك
سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء
لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم
من التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما وبعضهم
عرف الحكم الشرعي بهذا البعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي
خطاب الله تعالى الى فالحكم على هذا المسند امر الى آخره والفقهاء يطلقونه على ما ثبت
بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق
على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة
اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الى ان الحكم المصطلح
ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء
وهو المقصود بالتعريف في ايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة
اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلقا بافعال المكلفين مع
انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح

لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او يلزم منه حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر
مرتب على الاول لا عينه ويجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال
بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب منا الآن يقال اعلم ان
المصادر قد يتغير ظرفا نحو اتيتك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الآن يقال هذا
الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس في جميع الاوقات الا وقت
قوله في جواب الاشكال يراد بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس
فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج آمنوا او فاعتبروا ولا يرد
الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق وهو حكم مع انه ليس من الافعال اذ
المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس
من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين
لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
الشرعية العملية فيقع التكرار الآن يقال يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب
وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب
الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا واعتبروا لانهما من افعال القلب
والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا
الحكم او في مثل الغيلية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس

عليها لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكون من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في الفقه ما ليس منه فلا يكون الحد مانعا هذا . ثم نوقض حدي للفقه المصطلح على مذهب الشافعي ولا يرد على حدي

الفقه التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانها منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قيل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها ويشكل ما قال فهذا القيد ضايع لانا لا نم انه لو لم يخرج لكان العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قيل فان الشخص العالم بجملة مسائل من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الفرعية التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك فقط لا يسمى فقيها كالعلم بجملة مسائل غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها بهذا لك العذر الاخر ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تتناهى ولا يضبط جميع احكامها لا يراد الكل ولا نعلم ثبوت

لثبوت لا ادري ولا البعض اي بنسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه قد يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتم لهم علم بعض الاحكام مع حيوتهم كابي حنيفة لم يدر الدهر وللخطأ في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يبقى في الحد وان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذكر هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضوان الله تعالى كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعد ثم ما لم يظهر نزول الوحي به فلا يعلمه الفقيه والصحابة لو بقيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية بشرط الا في زمن الرسول لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للحدود بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح ولو ان يكون متوونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وانعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب

علم ولطيفه وثالثها انه لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب
ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به
فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند
من لا يقول به فمراده بقوله فكلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب العمل او يثبت
الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة
والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني
عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه اي شيء هو فقال هو الاربعة
فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل
من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة
الاول اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا
بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من
الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة
بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط
من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين
الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط
من الاجماع فما ورد في النظم فقياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس
حرمة وطي ام المزنية على حرمة امية التي وطئها وحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا

اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي
ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم
مخصوص فيقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق
اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا
توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقلنا على وجه التحقيق
احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل
الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعد علم
المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما ليبتني عليها النكت الخلافية و
نعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول
هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس
وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه
بالملازمة الكلية مع وجود الملزوم فالملازمة الكلية هي تلك القضايا كقولنا
هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا
لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون
هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون
مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل

فيتبع هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه والايصال
الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقوله على وجه التحقيق للاحتراز عن هذا
المقلد فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا ويعتقد ذلك المقلد حقية راي ذلك المجتهد هذا الذي
ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها
كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية
ما ناشية من الحكم لكون هذا النوع علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث
المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة او نحو ذلك مما يندرج في كلية
تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن
اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف في معرفة الاهلية والعوارض
التي تعترض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف
المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات
مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه
ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه
هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس
الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه بطريق الملازمة كلما
وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه
وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية

القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة وهي
كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات
ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس
على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه
بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط
تذكر في مواضعها ان شاء الله تعالى ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو
او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد حتى يخالف اجماع المجتهدين يكون
باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا
اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية
الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل
اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الكلام ان يختص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا
العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل لا يكون الا المجتهد فان الفقه هو
العلم بالاحكام من الادلة التي ليس سبيل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء
في كتبنا ولا يمكن ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد
لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه
ادى اليه راي ابي حنيفة رحمه الله وكلما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية
من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء

المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل المذكور
واذا علم ان جميع مسائل اصول الفقه راجعة الى قولنا كل حكم كذا ثبت على ثبوته دليل
كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا
العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية
ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الادلة
وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه
عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام
وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها الخ في قوله
فيبحث متعلق بحذف هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا الخ انه يبحث فيه عن احوال
الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق
عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلفة
فيها كالاستحسان والاستصحاب للحال وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاثار
مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض
الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة
للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها
عامة او مشتركة او خبر واحد واحتمال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونه قديما فالقسم الاول
يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا

وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب
غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام
يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة
ونحو ذلك والاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا
عنها وهو كونه للحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في
لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوها
والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل
هذا العلم والثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا وقد يقع
موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة ثبت
بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة
واما الثالث من القسمين فمعزول عن هذا العلم وعن مسائله ويلحق به
البحث عما ثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور
في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما ثبت
اي عن احوال ما ثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم
والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل الامرين احدهما ان يراد به
ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم
الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان

والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام

اصول الفقه على ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة
للاحكام فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم
وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع
المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق
فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على
سبيل التبع من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات
انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب
الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال
الاول قوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين
وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان
اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة
صحيح وببعضها كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت
غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون
المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد
لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا
او غلبة الظن لنا واعلم انه لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل
اردت ان الحق بعض مباحثها التي يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق

لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من
موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية
ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في العلم ان كان اضافة
شيء الى آخر كما في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه
عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض
التي لها مدخل في المبحوث عنه بالنسبة الى احد المضافين وبعضها الى الآخر
فموضوع هذا العلم كلا المتضايفين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون
موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد
المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان
اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب
الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل احد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة
علم واحد موضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار ونحوها او ورد في النظير وهو
بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث
ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الطب بدن الانسان
ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود
موضوع علم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود
كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع

قول الشارح هنا

عطف على ان كان اضافة

موضوع علم الهندسة الخط والسطح والجسم التعليمي

مايبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية يكون
بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشئ اعراض
ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية يكون بيان ذلك النوع
فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة
اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب
يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب
ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين والواقع خلاف
ذلك ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا لعلمين اقول
هذا الخبر ممتنع بل واقع فان الشئ يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم
يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض
متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها
ايجابية وبعضها سلبية ولكل شئ منها لحقه بجزئه لعدم اجزائه فلحوق بعضها لا بد
ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الاخر ان كان لذاته
فهو المطلوب وان كان لغيره فنتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى التسلسل
في المبدأ او لانه يلزم استكمال من غيره واذا ثبت ذلك امكن ان يكون الشئ
الواحد موضوعا لعلمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان
اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل

قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه

قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يلزم نقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته

المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة
الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة
الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر
في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام
العالم من حيث ان لها شكلا وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام
العالم من حيث ان لها طبيعة يقول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف
المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم
ان لا يبحث فيهما عن ما تبين الحيثيتين بل عما يلحقهما لما تبين الحيثيتين و
والواقع خلافه فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي
اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي
المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة
الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن
بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد وان يقال الذي كتب فيه
القرآن فاجيبت عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج
الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع
ليعلم ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف
على هذا فقلت وليس هذا التعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا

ولا القرآن فإن علماءنا قالوا هو ما نقل إلينا إلى آخره فلا يخلو إما أن عرفوا
الكتاب بهذا أو عرفوا القرآن فإن عرفوا الكتاب بهذا ليس تعريفا لماهية الكتاب
بل تشخيصه في أي شيء هو أي كتاب تريدون وإن عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا
لماهية القرآن أيضا بل تشخيصه لأن القرآن يطلق على الكلام الأزلي
وعلى المقروء فهذا تعيين أحد محتمليه وهو المقروء فإن القرآن لفظ مشترك
يطلق على الكلام الأزلي الذي هو صفة للحق عز وجل ويطلق أيضا على
ما يدل عليه وهو المقروء فكأنه قيل أي المعنيين تريد فقال ما نقل إلينا
أي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وإنما يلزم أن لو أريد تعريف ماهية
القرآن لأنه عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من تعريف ماهية
المصحف ولا يمكن معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالأشكال ونحوها ثم
معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم أراد أن يبين أن القرآن
ليس قابلا للحد بقوله على أن الشخصي لا يحد فإن الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل
على أجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخص بل لا بد من الإشارة أو نحوها إلى مشخصاتها
ليحصل المعرفة وإذا عرفت ذلك فاعلم أن القرآن لما نزل جبرئيل عليه السلام
فقد وجد مشخصا فإن كان عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه مشخصا
وإن لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هو الكلام المركبة تركيبا خاصا قيد
سواء يقرأه جبرئيل عليه السلام أو زيد أو عمرو على أن الشخصي لا يحد لكنا وبيان

على أن الحق هذا قولنا

أي إنا لا نسلم

نا وبيان أن أحدا ما أن القرآن شخصي بل عنينا أن القرآن لما كان هو الكلام
المركب تركيبا خاصا فإنه لا يقبل الحد كما أن الشخصي لا يقبل الحد فيكون الشخصي
لا يحد جعل دليلا على أن القرآن لا يحد إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة
أما معرفة الشخص فظاهر وأما معرفة القرآن فلا يحصل إلا بأن يقال هو هذا
الكلام وهو من أوله إلى آخره وثانيهما أن نقول لا مشاحة في الاصطلاح
فنعني بالشخصي نوع الكلام مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فإن الأعراض
تنتهي تشخصاتها إلى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار
محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها إلا بحسب محلها بأن يقرأها
زيد أو عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فإنه إذا سئل
عن القرآن فإنه لا يعرف أصلا إلا بأن يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ
من أوله إلى آخره فإن معرفته لا يمكن إلا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن
بأنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فإن حاول تعريف الماهية يلزم الدور
أيضا لأنه إذا قيل بالسورة فلا بد أن يقال بعض من القرآن أو نحو ذلك فيلزم
الدور وإن لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ونعني بالسورة هذا المعهود
المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الإشكال عليه ولا علينا ونورد أبحاثه
أي أبحاث الكتاب في بابين الأول في إفادة المعنى واعلم أن الغرض إفادة الحكم
الشرعي لكن إفادة الحكم الشرعي موقوفة على إفادة المعنى فلا بد من البحث في إفادة

والمراد بالأبحاث المتعلقة بإفادة المعنى ما له مزيد تعلق بإفادة الأحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحوها لا كالإعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك اه تلويح

المعنى فيبحث في هذا الكتاب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها
من حيث انه يفيد المعنى والشرع في افادته الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث
انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة
حكم شرعي **الباب الاول** لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم النظم (النظم)
(افادة القرآن المعنى)
بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ
على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا
اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا
لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية
في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما
في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية
يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم
لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت
ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم
والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار
وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقسيمات الاربعة فينقسم الكلام باعتبار
(التقسيمات)
الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما سيأتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول
في وجوه النظم صيغة ولغة باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ
(اي في الموضوع له وغيره)

اللفظ باعتبار الاستعمال اي انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجيء ثم
ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه
(حقيقيا كان او مجازيا)
البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا
عكس ما اورد فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية
دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام
(سواء كان الدال نفس الكلمة او صيغتها او هيئة الكلام)
التقسيم الاول
النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع
لكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة لعين
الميزان وتارة للذهب او وضعا واحدا اي وضع للكثير وضعا واحدا والكثير
غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع
وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج
المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد
فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له لكن
الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا
وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه
مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر
واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر هنا الجمع المنكر
الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص

نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي وان كان
اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد
باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح
بعض معانيه بالرأي يسمى مأوّلا واعلم انا قسمنا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة
اي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول وانما اورد
المؤول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم هنا تقسيم آخر
لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا اولا الاسم الظاهر
ان كان معناه عين ما وضع المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان
تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم
الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاص كلها فعام او
بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق
للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند
الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع
وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم
فعلم من هذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام
الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه
الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام

الاقسام قد يجتمع مع بعض في بعضها لا مثل جرت العيون فمن حيث ان العين
وضع تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركا بين الحقيقة
ومن حيث ان العيون شامل لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون
عاما لهذه الحقيقة فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص
تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحقيقتين فاعتبر
هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا **فصل**
الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة
عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم
بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على
زيد قطعا وسيجيء انه يراد بالقطعي معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون
له احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا ففي قوله ثلثة قروء لا يحمل
القرء على الطهر والا كان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض
وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع
للطهر فهو في قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والمراد بالقرء الحيض
عند ابي حنيفة رحمه الله والطهر عند الشافعي رحمه الله فنحن نقول لو كان المراد الطهر
لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع
هو الذي يكون في حال الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب

ثلثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض
على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال لم لا يعلم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب
ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو
طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون
بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي انه اذا مضى من
الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رح
وقد تعودت لهذا او قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد الفاء لفظ خاص للتعقيب
وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي
يبطل موجب الخاص تحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر
افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها بيانا لتقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق
فقد يبقى نوعية بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي ان الافتداء فسخ فان ذلك
زيادة على الكتاب فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره في اتصال
الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الشافعي
وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا
يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا
ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاقوال مع الخلع ثلثة فيصير قوله تعالى

ط اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع بموجب الفاء على ما بينه المص بقوله كما قال ابن عباس رض
بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ وعلى المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة في الافتداء ... الابعد
هو ترك العطف على الاقرب الى الاجنبي مع توسيط الكلام الاجنبي بلا وجه

قوله تعالى فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله تعالى
فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى
ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي
الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان
المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي والخلاف مناف مسئلة
المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي
عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل
او مات احدهما وقوله تعالى وقد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع
فيكون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا ونقول ان التقدير
اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير
مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك
المفوض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا
الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم لانه يتعلق
بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام
في هذا الباب مسائل اخر اورد بها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا
مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلة القطع مع الضمان
فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه يحتمل الاختلاف

اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة
وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا
قال لزيد علي افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا
ولانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع
ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا
المراد منه نعيم ابن مسعود او اعرابي اخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض
يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال
لفلان علي دراهم يجب ثلثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلثة
لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وعندنا وعند الش رح يوجب
الحكم في كل ما يتناوله لحو جاء ذا العموم يوجب الحكم وهو نسبة الحكم الى كل افراد
تناولها العموم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه
فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال
علي في الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت
ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي
اولا وحرمتهما اية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين
الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين
فالمحرم راجح كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح وهو قوله تعالى

قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وابن مسعود رضي الله جعل قوله تعالى واولات
الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا حتى
جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود
رضي الله عنهما في عدة حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله تعتد بابعد الاجلين
توفيقا بين الايتين احديهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى
في سورة النساء القصرى وهي قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فقال ابن مسعود رضي الله من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى
نزلت بعد سورة النساء الطولى فقوله واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد قوله
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا فقوله يتربصن يدل على ان المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت
حاملا اولا وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يدل على ان عدة
الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال
اجلهن ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما يتناول الايتان وهو ما اذا توفي
عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله اي النصوص الاربعة التي تمسك بها
علي وابن مسعود رضي الله في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند ش ان فيه هو دليل
فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد

المباهلة الملاعنة وهو ان يجتمع القوم اذا اختلفوا في شيء فيقولوا لعنة الله على الظالم منا ومنه حديث ابن عباس من شاء باهلته ان الحق معي نهاية

من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اى التخصيص
شايع فى العام وعندنا هو قطعى مساو للخاص وهى معنى القطعى فلا يجوز تخصيصه
بواحد منهما ما لم يخص قطعى لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا
ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن
اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشى
عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز فى الخاص فالتاكيد يجعله محكما
هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا جواب عما قال الشافعى رحمه الله
انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعى ان العام لا احتمال فيه فاحتمال التخصيص فيه
كاحتمال المجاز فى الخاص فاذا اكد يصير محكما اى لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشئ عن
دليل ولا غير ناشئ فان قيل احتمال المجاز الذى فى الخاص ثابت فى العام مع احتمال
آخر وهو احتمال التخصيص فيكون راجحا فالخاص راجح بالنفس والعام كالنظام قلنا لما
كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة
احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازى ولفظ خاص
آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان
فى الدلالة على المعنى الحقيقى بلا ترجيح الاول على الثانى فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذى
لا قرينة له مساو لاحتمالات المجازات الكثيرة لا قرينة لها ولا نم ان التخصيص الذى يورث شبهة
فى العام شايع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او العرف فهو فى حكم الاستثناء على ما

يأتى ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل فيما
سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص مع الكلام فان كان متراخيا
لا نم انه مخصص بل ناسخ بقى الكلام فى المخصص الذى يكون موصولا وقليل ما هو
واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة
مع ان الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ
حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعى يخص وعندنا
يثبت حكم التعارض فى قدر ما تناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص
عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا
ينسخه فى ذلك القدر عندنا اى فى القدر الذى يتناوله العام والخاص ولا يكون الخاص
ناسخا للعام بالكلية بل فى ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون
قطعيا فى الباقى لان العام الذى خص منه البعض **فصل** قصر العام على بعض
ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اى بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون
تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اى الغير المستقل
الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض
افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان
دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو فى الابل السائمة زكوة
والغاية توجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حدا له نحو فاغسلوا وجوهكم و

وايديكم الى المرافق او على ما وراء الغاية نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل او
او بمستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او بغيره وهو اما العقل الضرير يدل الى
غيره نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون
من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة
نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ
اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب وسيجيء مشكلا او زائدا
عطف على قوله ناقصا اى واما كون بعض افراده زائدا كالفاكهة لا يقع على
العنب فعند غير المستقل اى فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو اى
العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه للباقي وهو اى
العام حجة بلا شبهة فيه اى في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان
مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اى فيما اذا كان القاصر مستقلا وسمى هذا
تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اى لفظ العام مجاز في الباقي بطريق
اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اى من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة
من حيث التناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتي
في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه بالكلام
او غيره فان العلماء قالوا الكل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا
الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل

بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء
معتمدا على العقل على انه موقوف عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا توهم
ان خطابات الشرع التى خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كا
لخطابات الواردة بالفرائض فانها يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا
فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص
وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا معلوما كان
المخصوص كالمستامن حيث خص من قوله اقتلوا المشركين بقوله وان احد
من المشركين استجارك او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله واحل الله البيع
لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو
يبين انه لم يدخل اى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كا
لاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان
مجهولا لا يكون الباقي في صدر الكلام ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر
ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم
يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقى العام فيما
وراء المخصوص كما كان كالاستثناء فانه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل
اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة

في الباقي كما كان قبل التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان
التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة
في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا ان العام يبقى فيما وراء
المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف
الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه
ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق
بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه
غير مجرى على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد منه البعض بطريق المجاز مثلا
اذا الكل افراده مائة وعلم ان المائة غير مراده فالكل واحد من الاعداد التي دون المائة
ساوي ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها الا انه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر
ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي في حق جواز
تخصيصه بخبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط
الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته
والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة
في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص
كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان
اي المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله كما يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه شابه

شابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد
العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ
على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في بحث الصيغة بل يريد من حيث انه نص مستقل
بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي
واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام
فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض
فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثاني وهو شبه
الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في العام فلهذا
الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج
البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت
العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة
وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا
ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله
فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على حكمكم في صحة تعليله الا انكم بزعم الجبائي
ان عنده لا يصح التعليل تخلصوا عن الشبهة قال على ان احتمال التعليل
لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه تخصص وما لا فلا فان
المخصص ان لم يدرك فيه علة لم يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه

علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل باحتمال التعليل
فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح
ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى
ينسخ الحكم فى بعض افراد العام ليثبت النسخ فى بعض آخر قياسا صورته
ان يرد نص خاص حكمه يخالف حكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود
العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا كما عرف فان العام الذى نسخ بعض
ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه
دونه لكنه يخصص ولا يلزم به المعارضة لانه تبين انه لم يدخل ومنها مسائل
من النوع يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء
ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل
البيع لان احدهما لم يدخل فى البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان
ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد فى المسئلة الاولى
ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء فى ان الاستثناء يمنع دخول
المستثنى فى حكم صدر الكلام وفى هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر
الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفى المسئلة الثانية وهى اذا باع عبدين
الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما فى البيع لا يصح البيع فى
الآخر لو عين احدهما انه يصير البيع فى الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما او بيع

والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة
بقاء صحيح كما يأتى فى المسئلة التى هى نظير النسخ والثانى ان البيع فى الآخر بيع
بشرط يخالف مقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد
المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ اذا باع عبدين بالالف فمات
احدهما قبل التسليم يبقى العقد فى الباقى بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ
من حيث ان العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات
فى يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل
بعد الثبوت فلا يفسد البيع فى العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن فى
حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص
ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار فى احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه
لان المبيع بالخيار يدخل فى الايجاب لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم
كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما
يصح لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذ بين حصة كل واحد عند ابى ح رحمه الله وبيان مناسبتها
التخصيص ان التخصيص شابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وههنا العبد الذى
فيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل فى الايجاب
يكون خيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم

يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان
يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا
ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذا التقسيم على اربعة اوجه احدها
ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف
وذاك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار
معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء
منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع لرعاية
ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو
راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل
واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا
كان احدهما او كلاهما مجهولا فلجهالة الثمن او المبيع او كليهما فاذا
علم ان جهة النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع
فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لرعاية
شبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح لرعاية شبه النسخ ولم نعتبر
مناسبة الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا
لقبول البيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين
ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع عند ابي ح واما عندهما فيصح لان الحر

في العبد صح

لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا شبهة النسخ فيكون
ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع **فصل** في الفاظه وهي اما عام بصيغته
بان يدل لفظه على العموم ومعناه كالرجال او عام بمعناه وهذا اما ان يتناول
المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من
يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه
يطلق على الثلثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق
الجمع واسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى
ما لا نهاية له فاذا اطلق على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد
المعين فاذا كان له ثلثة اعبد مثلا او عشرة اعبد مثلا فقال عبيدي احرار
يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي
معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له
اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية
والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله قلوبكما
مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام
فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا
يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد فشو الاسلام فانه لما كان الاسلام

ضعيفاً كنهى النبي عليه السلام عن ان يسافر واحداً او اثنان بقوله الواحد شيطان
والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين
وانما حملنا على احد من المعاني الثلثة لئلا نخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم
بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع الا ان المثنى جمع فانهم يقولون
فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول
فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فيصح تخصيص
الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه
كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي
كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء اي الواحد
اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة منها اي من الفاظ العام الجمع المعرف باللام
اذا لم يكن معهوداً لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد
لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني
واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق
ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون
اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة
الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه

مطلب في بيان كون الجمع المعرف باللام بشرط من الفاظ العموم

لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجاً او ذهناً فحمل اللام على ذلك البعض
المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا
علم ذلك فمعنى الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان
الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن تحمل عليها بطريق المجاز
على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فتعين ولا البعض
الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولنا كلام ليقوله
عليه السلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام في الخلافة
وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر بقوله الائمة من قريش ولم ينكره
احد ولصحة الاستثناء قال مشايخنا رحمه الله هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس
وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحد ويراد الواحد
بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء ينصف بينهم
لقوله تعالى ولا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم
يكن هناك معهود وليس الاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس واما قال
لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع
نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغواً واما في نحو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مراداً فيكون
لتعريف الجنس مجازاً فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فيبقى الجمعية فيه من وجه

وكم تحمل لبطل اللام اصلا اى اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق
فى الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام
معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم تحمل على هذا المعنى وبقى الجمعية على حالها
يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى
كلام فخر الاسلام فى باب موجب الامر فى معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا
لغى حرف العهد اصلا آه فعلم من هذا الابحاث ان ما قالوا انه تحمل على الجنس مجازا لعهد
بصور لا يمكن حملها على العهد والاستغراق حتى لو امكن تحمل عليه كما فى قوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم
السلب فجعلوا اللام للاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام كعبيدى احرار
عام ايضا عند المحققين واختلف فى الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض
عام عند المحققين كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا
الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان
لفى خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة على انه
لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة
لما ذكرنا ان الاصل فى اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة
فى موضع النفى لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فى جواب ما انزل
الله على بشر من شىء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شىء فلو لم يكن

مطلب في بيان كون النكرة في موضع النفي من الفاظ العموم

فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الايجاب الجزئى
وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى وكلمة التوحيد والنكرة
فى موضع الشرط اذا كان اى الشرط مثبتا عام اى فى طرف النفى فان قال
ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم
ان اليمين اما للحمل او للمنع ففى قوله ان ضربت رجلا فعبدى حر اليمين
للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال
فيكون للسلب الكلى فيكون عاما فى طرف النفى وانما قيد بقوله اذا كان الشرط
مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدى
حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئى
وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان
يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك فقوله موصوف انما يدل
على العموم لانه فى موضع التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا
الحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل ولان
النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق
لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة فان قوله
لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان
اظهرنا الموصوف وهو الرجل فنقول لا اجالس الا رجلا عالما ايضا فان قيل

مطلب: النكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي

مطلب في بيان ان النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم

النكرة الموصوفة معينة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه
عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام
في افراده ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون
مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان تزوجوا امرأة ويثبت بها واحد مجهول
عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت
غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد
والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اى اذا اعيدت المعرفة نكرة كان
الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه
قال ابن عباس رضي الله في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين
والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به
منكرا يجب الفان عنده اى عند ابي ح رحمه الله الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية
اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت
النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت
النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو اذا
اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكرا لا رواية لهذا لكن ينبغي ان يجب
الفان عند ابي ح رحمه الله ومنها اى ومن النكرة تعم بالصفة فان قال اى عبيدى
ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اى عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد لانه لو كان

مطلب في بيان كون اى مع الناظر للعموم

لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا
الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية
وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اى في
قوله اى عبيدى ضربك فهو حر لما كان عتقه اى عتق الواحد المنكر معلقا بضربه قطع النظر
عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فحينئذ لا يبطل الوصف ولو لم يثبت
هذا اى عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اى الكلام بالكلية
وفي الثاني وهو قوله اى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير الفاعل فيه اذ هنا
يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا
نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون لفاعل معين
يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى جنس تريد هذا نظير الثاني فان التخيير
من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد يتخير
فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا
كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض
مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل
دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤوا جميعا
عتقوا وفي من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فله ان يعتق الكل عندهما
عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي ح رحمه الله يعتقهم الا واحدا لان من

مطلب في بيان كون من مع الناظر العموم

للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما فى كل من هذا الخبز ولانه متيقن اى
البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظ وان كان للبيان فالبعض
مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتمل فوجب رعاية العموم
والتبعيض وفى المسئلة الاولى هذا امراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع
النظر عن غيره فكل هذا الاعتبار بعض اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره
بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت
فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الاول فى
والنوع الاخير فى اى مما تفردت به ومنها ما فى غير العقلاء وقد يستعار
لمن فان قال ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية
لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقى نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما
دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع ومما حكمان فى عموم
ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم
الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا العموم على سبيل الانفراد
اى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان
قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله   كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد
اذ فى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل
ومعنا فرق آخر وهو ان دخل اولا عام   على سبيل البدل فاذا اضاف

مطلب فى بيان كون ما وكون كل وجميع من الفاظ العموم

فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضى العموم فى الاول
فيتعدد الاول وهذا النوع قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة
عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففى قوله من دخل هذا
الحصن اولا لا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقى اما فى قوله كل من
دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد فى المضاف اليه
وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى لان الاول الحقيقى لا يكون
متعددا فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع
عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا
لكل كذا ذكر فخر الاسلام فى اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان
اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه فى حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا
وارادة كل منهما معينا ينافى ارادة   الآخر فيلزم الجمع بينهما فاقول
معنى قوله انه يستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين احدهما استحقاق
الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثانى انه اذا كان الاول
جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول
النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقى ولا الامر الثانى

الاخر اذا لا

حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث
على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا
ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فيتخلف غيره عن المتابعة
لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط
الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق
كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على المجموع نفلا واحدا فصار الكلام
مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا
او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله
تحت عموم المجاز وهذا البحث في غاية التدقيق **مسئلة** حكاية الفعل لا تعم لان الفعل
المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا
في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم
في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي لا يجوز
الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة وتحمل فعله عليه السلام على
النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض
والنفل في امر الاستقبال حال الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض
في البعض الآخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة فليس من هذا القبيل وهو عام لانه
نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل

الفعل لما لم تعم فما روى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة
للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من قبيل حكاية الفعل بل هو نقل
الحديث فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا
انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار
كقوله عليه السلام قضى بالشفعة لكل جار **مسئلة** اللفظ الذي ورد بعد سؤال
او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون فح اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا
او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال
الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او ان كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير
غير المستقل ونحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي انه جواب قطعا
ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي
الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل
الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد
ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على
الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا
ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة رضي الله عنهم
ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة **فصل** حكم المطلق
ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا ورد اي المطلق والمقيد

مطلب في بيان حكم المطلق

المطلق

فان اختلف الحكم لم يحمل على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني
رقبة كافرة فالاعتاق مقيد بالمؤمنة اي الا في محل موضع يكون الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الاخر في المثال المذكور
فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والاخر نفي تمليك الكافرة وهما حكمان
مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق
يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني
رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اختلفت اي الحكم
فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي
يحمل سواء اقتضى القياس اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اي بعض
اصحابه الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت
اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين اي ان دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس
سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق
سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الاخر على ان رأس
المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل
عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يمكن ان يكون
المطلق سببا والمقيد سببا خلافا اي للشافعي متعلق بقوله لم يحمل عندنا

عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو
فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب
صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم
ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء
غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا
نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا لانه
ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد
اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلثة
ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص
وفي نظيره ككفارة القتل فانها جنس واحد دليل على المذهب الاخر وهو انه
يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط
والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي لما كان مدلول
النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس
ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الاية تدل على ان
المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمؤاخذة
كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس رضي الله عنه ابهموا ما ابهم الله تعالى واتبعوا
ما بين الله اي اتركوا على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه

المعلق به

وعامة الصحابة رضي الله عنهم ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان
اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو
عند اتحاد الحادثة والحكم فبعض الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا
فالان شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفي في المقيس
عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى فانهم قالوا ان النفي حكم شرعي ولكن
نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على
اجزاء المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير رقبة
عن كفارة القتل ~~[illegible]~~ وقد ثبت اجزاء
المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا
ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين
الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما
والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف
والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص
بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال
فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير
الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ولكن نقول اوجب تحرير المؤمنة
ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام

الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير فلا يلزم
التناقض فلا [illegible] اي الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المقيد بل النص لاجزاء الرقبة
المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من
الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا
ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن
نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا
لا انا نعدي هذا العدم قصدا او مثل هذا الجواب في القياس فيجيب بقوله لان القيد
وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء
في تحرير رقبة موصوفة بقيد الايمان والنفي في غيره اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء
في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء
المؤمنة حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة
فلا يفيد تعديته فيه اي التعدية في الثاني اي في عدم اجزاء الكافرة فقط فتعدية
القيد تعدية العدم بعينها اي بعين تعدية العدم وان كانت غيرها في مفهومه
منها اي وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية
القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم
ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية
القيد فيبطل قوله نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس

الحكم شرعي فلا يصح القياس فيكون اي تقوية القيد لا اثبات الحكم شرعي وهو عدم
اجزاء الرقبة الكافرة فانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة
الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين
او تحرير رقبة وكيف القياس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون في
المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص
العام كما زعموا المجوز بالقياس جوابا عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز
حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد
فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق
عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس
عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص
بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وههنا يثبت القيد
ابتداء بالقياس لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا
للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا
بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد
بالقياس ثانيا بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص
العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم
الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة بعينها وذكر فيها

فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط
في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ
الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده في المحصول
علينا وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول
ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا
رحمهم الله تعالى ان المطلق ينصرف الى الكمال اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم
لكن ان المطلق لا ينصرف الى ما هو الزائد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا اولا
انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله عليه السلام في خمس من الابل
السائمة زكوة مع انهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد
وان اتحد الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى
واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين
قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف و
اشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة
انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا **فصل** حكم المشترك التأمل
فيه حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع
للمجموع اعلم ان الواضع لا يخ اما ان يضع المشترك للكل او احد من المعنيين

بدون الآخر ولكل واحد منهما مع الآخر اى للمجموع او لكل منهما مطلقا
فان كان الاول لا يجوز ان يراد احدهما مع الآخر والآخر لان
الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق
الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا
في احد المعنيين وان وجد الاول والثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص
اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له
ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي
اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال
اللفظ في المعنيين وقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك
انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف
واما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه
الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق
المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا
وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله رحمة ومن
الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا
بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر
الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته

وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة
استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا
ليس مما التنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضماير فكأنه كرر لفظ يصلي
واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا
وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لم نجوز في مثل هذه الصورة اى في صورة
تعدد الضماير ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه فالجواب الصحيح لنا ان الآية
لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء
المؤمنين بالله تعالى وملائكته عليهم السلام في الصلوة على النبي عليه السلام ولا بد
من اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون
له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه
لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي
فهو الدعاء والمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام
ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد
هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة
من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشترك من حيث
الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا
واما المجاز فهو ارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم اختلف ذلك المعنى لاجل

اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع
ولا يتوهم اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه بزعمهم ان معناه واحد
لكنه يختلف بحسب الموصوف لان معناه يختلف وضعا وهذا ادق واحسن تعرفه
وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية
حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب انما نسب الى غير العقلاء
يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع
الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب
الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال
وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم
اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع
الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يثبت لهم الانقياد اصلا وايضا
لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا نحكم باستحالته منا
في الجماد الا من الحكم باستحالة التسبيح من الجماد والشهادة من الجوارح والاعضاء
يوم القيمة مع ان حكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصا
وقوله تعالى لا تفقهون تسبيحهم تحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته
تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى
غير ممتنع من الجماد بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات

التقسيم الثاني

في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي
والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي بالحيثية التي يكون الوضع
بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع
وفي المعنى المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس
قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى ايضا مجازا او بناء على انه خطاء العوام وان
استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له الحيثية سواء
كان من حيث اللغة او غيرها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول
الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ
الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من الحيثيتين
ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما
وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع
الثاني واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو
حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل اي حقيقة
في الثاني مجاز في الاول وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب
في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقها
على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصصت به اي خصصت الدابة بالفرس مع رعاية
المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضع له

وهو ما يدب مع خصوصية النوع ومن حيث الوصف صارت كأنها موضوعة
له ابتداء لأنها أي خصت به فكأنه لم يراع المعنى فصارت اسماً له فظهر أن اعتبار
المعنى الأول فيه وهو ما يدب على الأرض ليس لصحة الإطلاق أي المنقول عليه الضمير يرجع
إلى المعنى الأول ويراد بالمعنى الأول الأفراد التي يوجد فيها المعنى الأول كما في الحقيقة
فإن في الحقيقة إنما يعتبر المعنى ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا
لصحة الإطلاق أي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية النوع كما في المجاز
فإن في المجاز إنما يعتبر المعنى الأول وهو المعنى الحقيقي ليصح إطلاق اللفظ على كل ما
يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره أي
اعتبار المعنى الأول في الاسم المنقول إنما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الأسماء
في تخصيصه بالمعنى الثاني أي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الأولوية فعلم
لهذا أن الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجوار والحجر وقد يعتبر كالقارورة
والخمر واعتبار المعنى الأول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والأولوية لا لصحة
الإطلاق ولا يلزم أن يسمى الدن قارورة فلهذا القسم لا يجري القياس
في اللغة فلا يقال إن سائر الأشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فإن معنى المخامرة
ليس مراعى في الخمر لصحة إطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لأجل المناسبة
والأولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً فاحفظ هذا البحث فإنه بحث
شريف بديع لم تزل أقدام من سوغ القياس في اللغة إلا لغفلة عنه فيطلق

فيطلق الأسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة مجازاً بخلاف الدابة والصلوة
أي لما علم أن اعتبار المعنى الأول في المجاز إنما هو لصحة إطلاق اللفظ على كل
ما يوجد فيه لازم المعنى الأول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الإطلاق فيصح
إطلاق الأسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يجوز إطلاق الدابة في العرف
على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح إطلاق اسم الصلوة شرعاً على كل ما يوجد
فيه دعاء وثبت أيضاً أن الحقيقة إذا قل استعمالها صارت مجازاً والمجاز إذا
كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز إن كان بحيث لا يستتر
المراد فصريح وإلا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب
معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم
أن الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي
واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان
الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أي لمعناه الموضوع له وهي
لا تنافي إرادة الموضوع له فإنها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما
في طويل النجاد فإنها استعملت في الموضوع له لكن المقصود والغرض طول
النجاد طويل القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فإنه استعمل
في غير ما وضع له فينافي إرادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز إما في المفرد
فقد مر تعريفهما وإما في الجملة فإن نسب المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل عنده فالنسبة

حقيقيه وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية
نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى
ما هو فاعل فى العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد
انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان
قال الدهرى انبت الربيع البقل فهو اسند الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى
مع ان الربيع ليس فاعلا فى العقل وهو كاذب فى هذا الكلام كما اذا قال رجل
جاءنى زيد ونفسه مريدا معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه
كاذب والمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل
الخبر الصادق والكاذب **فصل** هذا الفصل فى انواع علاقات
المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير مضبوطة لكن اوردناها على سبيل الحصر والتقسيم
العقلى اذا اطلقت لفظا على معنى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق
اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى فكان ينبغى ان يقال فان اردت
غير المعنى الموضوع له فحينئذ لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو
انواع المجاز افعال واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقى ان حصل له
اى لذلك المسمى بالفعل فى بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول
المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذى وضع اللفظ للحصول
فيه وانما لم يقل فى المعنى بعض الازمان لهذا القيد لان التقدير تعدى استعمال

اللفظ فى غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقى حاصل لذلك المسمى فيما كان
زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا
فيما وضع له والمقرر خلافه فهذا القيد متروك عنه او بالقوة فمجاز بالقوة
كالمسكر للخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد
وان تريد معنى لازما لمعناه الوضعى ذهنا اى ينتقل الذهن من الوضعى اليه
والمراد الانتقال فى الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير
اذا اطلق على الاعمى وكالغائط وهو اى اللازم الذهنى اما ذهنى محض
ان لم يكن بينهما لزوم فى الخارج كتسمية الشئ باسم مقابله كما يطلق البصير
على الاعمى او منضم الى العرفى ان كان بينهما لزوم فى الخارج ايضا لكن بحسب
عادة الناس كالغائط فانه لما وقع فى العرف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن
حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى
الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفى او الخارجى اى يكون الذهنى منضما
الى الخارجى ان كان بينهما لزوم فى الخارج لا بحسب عادة الناس بل بحسب
الخلقة فصار اللزوم الخارجى قسمين عرفيا وخلقيا فسمى الاول عرفيا والثانى
خارجيا وح اى اذا كان اللزوم الذهنى منضما الى العرفى او الخارجى
اما ان يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس
كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد وهو نظير

اطلاق اسم الجزء على الكل وفارجاعه عطف على قوله في الاول وفي

اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اي اللزوم اما لحصول احدهما

في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب

على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء

رزقا وهذا ايضا مثال العكس اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق

اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب غائي للمطر واما الشرطية كقوله تعالى

وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط

وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق المشروط على الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة

وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاعة فيطلق

على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على

اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين

كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء يتبع للكل

اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية

الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به الجزء الموضوع له والكل يحتاج الى

الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على

الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس

مثلا فان الكل لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الكل

الا ان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل

وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود

من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر

واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة

للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة

اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان نهاية

التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة

شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة

احدهما للآخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا

حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة

في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات

الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها

تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع كنكاحه عليه السلام

ينعقد بلفظ الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك اي ملك الرقبة

سبب له اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك

المتعة وكذا النكاح غيره عندنا اي نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا

اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تكون الهبة وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ

النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب
وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف
بينهما واستعداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين
اللفظين اي غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح المذكورة
قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم
المهر مخصوصة لك اي لا في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب في غيره ايضا ويحتمل ان يكون المراد
والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا تحل ازواج النبي عليه السلام
لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة
وايضا تلك الامور اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك له
عليها اي للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق
يبنى او هو للملك اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان
المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا
كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح بلفظين
لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بلفظ يدل عليه فانما يصح بها اي بلفظ النكاح
والتزويج لا لانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح
والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح النكاح
بهما لا لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا

لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا ينعقد اي النكاح بلفظ
البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو
ملك المتعة فالحمل عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس
ايضا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح
وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع
لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما يصح اطلاق
اسم المسبب على السبب في الكل اي السبب علة شرعت للحكم اي لذلك المسبب اي يكون المقصود
من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان
قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا
الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى
النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه
بعد شرا النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو
حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه
بعد شرا النصف الآخر يوصف بشرا العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا
بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة
على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة
اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة

عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء بقى مشتريا
عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك فافى قوله
ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية
والمثل المذكور غير مقصودة فى هذا الموضع بل المقصود المثال الثانى
ومن قوله فان عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعنى
فى صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق فى قوله ان ملكت
ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفى قوله ان اشتريت ان
قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء
لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام متعلق بقوله انما كان كذلك
اذا كان علة فلا ينعكس اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو
قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين الا
فانه قد فهم منه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجرى المجاز من
الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضى اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة
اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك
المتعة فى العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيتفرع الطلاق بلفظ العتق اى بناء
على الاصل الذى نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك

ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك
المتعة اذ هى تفضى اليها وليست هذه اى ازالة ملك المتعة مقصودة منها اى
من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعى رح
انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب
ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة جواب لسؤال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت
العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغى ان يثبت
بطريق الاستعارة ولا بد فى الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ فى كل منهما
اسقاط يبنى على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة
والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها
فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض
وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة لما قلنا لانها لا تصح
بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اى بين الطلاق والعتاق
فى معنى المشروع كيف لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية
فان فى المنقول لا اعتبار للمعانى اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر
اذا قوى وطار من وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت ونحوه
فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة رحمه الله
على ما عرف فى مسئلة تجزى الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة

بینهما قلنا نعم یعنی الاعتاق ازالة الملک عند ابی ح رحمه الله فی مسئلة تجزی الاعتاق
لکن یمنع ان التصرف الصادر عن المالک هی ازالة الملک لا یمنع ان الشارع
وضع الاعتاق لازالة الملک فالمراد بالاعتاق اثبات القوة ای یراد بالاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فیرد علی هذا ان الاعتاق فی الشرع
اذا کان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ینبغی ان لا یسند الی المالک مع انه ثبت
فی ع فاجاب بقوله فیسند الی المالک مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملک فیکون
المجاز فی الاسناد کما فی انبت الربیع البقل او یطلق ای الاعتاق علیها ای علی ازالة
الملک مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملکه بطریق اطلاق اسم المسبب
علی السبب وح یکون المجاز فی المفرد فقوله او یطلق عطف علی قوله فیسند فان قیل لیس
مجازا هذا الاشکال علی قوله او یطلق علیها مجازا ای لیس اطلاق الاعتاق علی
ازالة الملک بطریق المجاز بل هو اسم منقول فی اثبات القوة المخصوصة لا فی ازالة
الملک ثم یطلق مجازا علی سببه وهو ازالة الملک یرد علیه ای علی ما سبق ان الطلاق
رفع القید والاعتاق اثبات القوة الشرعیة انا نستعیر الطلاق وهو ازالة القید
لازالة الملک لا للفظ الاعتاق حتی تقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز
للاستعارة موجود بین ازالة الملک وازالة القید فلا یتعلق بحثنا ان الاعتاق
ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب لیس لابطال هذا الایراد فان هذا الایراد حق
بل یبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة القید فلا یصح استعارة منه ای ازالة

ای ازالة القید لتلک ای لازالة الملک بل علی العکس فان الاستعارة لا تجری
الا من طرف واحد کالاسد للشجاع وکذا اجارة الحر علی قوله فیقع الطلاق
بلفظ العتق وانما قید بالحر حتی لو کان عبدا ینبغی البیع ینعقد بلفظ البیع دون
العکس لان ملک الرقبة سبب لملک المنفعة وهذه المسئلة مبنیة ایضا علی الاصل
المذکور ان الشیء اذا کان سببا محضا یصح اطلاقه علی المسبب دون العکس
ولا یلزم عدم الصحة فیما اضافه الی المنفعة جواب اشکال وهو ان
یقال اذا صح استعارة البیع للاجارة ینبغی ان یصح عقد الاجارة بقوله بعت
منافع هذا الدار فی هذا الشهر بکذا لکنه لا یصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلک
لیس لفساد هذا المجاز دلیل علی قوله ولا یلزم وقوله ذلک اشارة الی عدم الصحة باللفظ
المذکور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتی لو اضاف الاجارة
الیها لا تصح فکذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضیف العقد الی العین
فان العین تقوم مقام المنفعة فی اضافة العقد ثم اعلم ان فی الامثلة المذکورة
وهی النکاح بلفظ الهبة والبیع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ
البیع الحق ان جمیع ذلک بطریق الاستعارة لا بطریق اطلاق اسم السبب علی
المسبب لان الهبة لیست سببا لملک المتعة الذی یثبت بالنکاح بل اطلاق اللفظ
علی مباین معناه لاشتراک بینهما فی اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا یثبت العکس
لما ذکرت ان الاستعارة لا تجری الا من طرف واحد واما مثال البیع والملک

فصح واعلم انه يعتبر السماع فى انواع العلاقات لا فى افرادها فان ابداع
الاستعارة اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لابد من السماع فان النخلة
تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة فى اخص الصفات
مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم عند ابى ح وعندهما فى حق الحكم
فعند التكلم بهذا ابنى للاكبر سنا منه فى اثبات الحرية خلف عن التكلم به فى
اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدا وخبر وعندهما ثبوت
الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط
الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيتحقق عنده لا عندهما اتفق العلماء
فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية فى حق
التكلم او فى حق الحكم فعندهما فى حق الحكم اى فى حق الحكم الذى يثبت بهذا
اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف عن الحكم الذى
يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابى ح رحمه الله
فى حق التكلم فبعض الشارحين فسروا بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا حر حتى يكون التكلم باللفظ الذى يفيد المعنى ذلك المعنى بطريق
الحقيقة وبعضهم فسروا بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ
هذا ابنى اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح فى هذا المعنى مفيد للغرض
فان لفظ هذا ابنى خلف عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه والاصل هو هذا حر

هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثانى اليق بهذا المقام لامرين
احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا فى جهة
الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف
يكون فى جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى
اذا كان حقيقة فى حق الحكم اى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى وعند ابى ح
هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل
هذا ابنى والخلاف فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ
ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى الاصل والخلف
لا فى جهة الخلفية والامر الثانى ان فخر الاسلام رحمه الله قال انه يشترط صحة الاصل
من حيث انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك وتعذر العمل
بحقيقته اى بالمعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر وتعذر العمل الحقيقى
مخصوصان بهذا ابنى فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر
فعلم ان الاصل هذا ابنى مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ
واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما
يشترط حتى يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية
لهما ان فى المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالحكم اى اللازم موقوف
على الاول اى الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له فهو المراد

بالكلية في حق الحكم فلا بد من امكانه اى امكان الاول وهو المعنى الموضوع له
لتوقف المعنى المجازى عليه وايضاً بناءً على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة
الحلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط
لصحة الحلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لامسن السماء يجب الكفارة
لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة
في مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن للبشر كما كان للنبي عليه السلام
وان حلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل
وهو البر غير ممكن فالمستشهد بها ان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما نذكر
في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معاً فكل منهما مبنى على الاول فقلنا
موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز والمراد
المعنى الحقيقى والمجازى فيهما اى في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب
امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث
العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان
المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم البنوة فيجعل اقراراً
فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادى
بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجرى الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة
تقع اولاً في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولاً الهيكل المخصوص للشجاع ثم

يتوسط ذلك الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة
تقع اولاً في المعنى لا تجرى الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم
ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان
زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصداً لان
التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا اخفى التشبيه
نحو رأيت اسداً يرمي وان كان هذا مستحيلاً ايضاً بواسطة القرينة لكن غير مقصود
فكان القصد الى الرؤية فههنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة
عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع طرح
ذكر المشبه لفظاً ومعنى فالاستعارة لا تجرى في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد
ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناءً على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون
هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزونها
والاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصداً فهذا اعلى مذهبهما ان شرط
صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة
اصلية لانه يلزم ح قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية
نحو نطقت الحال والحال ناطقة فان هذا الاستعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب
الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل هذا الذي ذكر ان زيد اسد ليس باستعارة بناءً
على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة التي في الاسماء الاجناس

اما الاستعارة في المشتقات فانما تجري في خبر المبتدا عند علماء البيان كما
يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة
في خبر المبتدا لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوز
هذا في خبر المبتدا وفرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدا تستلزم قلب
الحقائق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا
تستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز في اسماء الاجناس وتجوز
في المشتقات وهنا خبر المبتدا وهو ابني اسم مشتق لان معناه
مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم
انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة
في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها
تبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا وعليك ان تعلم ان الجواب الذي
اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة
على ما لا يلائم الواقع وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم
رأيت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيد
اسد دعوى ام تخييل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه
وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا وتجري
في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون

دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الحقيقة
ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة
وانما لم اذكر هذا الاعتراض في المتن لعدم الاحتياج اليه فان قولهم الحال ناطقة
لما كان استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز
وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من القبيل
يعني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي

مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة
فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الدواعي
التي يأتي بعد واذا لم يكن الضرورة في استعماله لا يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل
اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجاز فهذه الضرورة لا تنافي العموم
بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد
في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة
ووقع في كلام الله تعالى كثيرا كقوله تعالى يريد ان ينقض وقوله تعالى لما طغى الماء والله تعالى متعال
عن العجز والضرورة ونظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عند ذكر الصاع واراد ما فيه
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي
معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستوي عتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى

لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لان الخمر يراد بها ما وضعت له
ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم
ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق ومجاز في معتق المعتق فاذا اوصى
لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او
لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين
في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبتنى على الشبهات
وفي هذه المسئلة روايتان ولا يجمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه
في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه
نذكر ههنا مسائل تتوهم انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف
لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخل حافيا او متنعلا او راكبا والدخول
حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا يجمع بينهما
وانما حملنا على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع
القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن
عن لا يدخل وكذا اي من باب عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى
اي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان بنسبة السكنى
اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول
فيها وهي تعم الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا اي لا يراد

اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق
يمكن ان يرجح كلام المصنف بان المجاز خير من الاشتراك حسن چلپي
المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله
بالحنث في قوله ولا يجمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امراته كذا يوم
يقدم فلان لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره صورة
المسئلة انه قال لامراته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم
نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والآية لانه يرجع الى اليوم والمراد
باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا
الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط
هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب
الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل
والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث
في كلمة في في فصل حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم
النهار لان النهار اولى فان لم يمتد اي الفعل كوقوع الطلاق هنا اي في قوله
انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لم يمكن ارادة النهار
باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق

الا ان يسوى كالان حين يكون من النهار او من الليل ولا بالخبز عطف على بالحنث

الذي يسوى باكل الحنطة وبالخبز عنها عند ابى حنيفة من غير الحنطة لانه يراد

باطنها عادة فيجب عموم المجاز ولا يرد قول ابى ح وح على مسئلة امتناع الجمع

بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله على صوم رجب ونوى به اليمين انه نذر ويمين

هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا لكن

ثمرة الخلاف واذا كان نذرا او يمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا

اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل

على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم

ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب

شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل

الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم

المتاخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به

الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون

مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة

الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون

يمينا وان لم ينو اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم

يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا نسلم

لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بالصيغة
واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو ان ثبت فيثبت الموضوع له
وان لم ينو حقيقة هذا الجواب انه يسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الاثبات
يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد
او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او
نوى النذر فقط مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او
نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيهما ولما
واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي
اورده اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين
وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر
فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت
بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء
فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه قال ان اراد
المعنى المجازي ونفيت المعنى الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم يجاب بين
العباد فيقضي القاضي اصل فيه مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او
حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو طلقي الفور
او معنى في المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ

خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله تعالى
انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا
او غير خارج فاما ان يكون نقص الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن
نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان لان عين فعل الجوارح
لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد
الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول
بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا
وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان
صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له
واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم
وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز ونحو لا يأكل من
هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى اذا استف او
كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل
بالخصومة ينصرف الى الجواب لان حقيقتها المهجورة شرعا وهو كالمهجور عادة
فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي
لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا
الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ

اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام
بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا
القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان
المخصص يكون بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر
فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون
هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب
او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد
جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي
وههنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي
ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم موجب العام وكل
مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا
غير كلامي بهذا التفسير ومرادنا ههنا بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان
ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون
القرينة لفظية ثم جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره
مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة التي تمنع ارادة الحقيقة
مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين منها هو اللائق فمنه يمين الفور كما اذا
ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق تحمل على الفور فالقرينة مانعة

عن ارادة الحقيقة عرفاً والمعنى الحقيقي المهجور مطلقاً وفي قوله تعالى واستفزز
التوبيخ تمتنع الحقيقة عقلاً وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لان
التخيير وهو الاباحة مع الوعيد المستفاد من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلاً وفي قوله
طلق امرأتي ان كنت رجلاً الحقيقة ممتنعة عرفاً وفي قوله الاعمال بالنيات الحقيقة
غير مرادة عقلاً وفي لا يأكل من هذه النخلة والقدر حساً وفي لا يشرب من هذا البئر
حساً وعرفاً وفي لا يضع قدمه عرفاً وفي الاسماء المنقولة الى معان اما عرفاً او
شرعاً وفي التوكيل بالخصومة شرعاً فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع
في قوله لا يأكل من هذه النخلة حساً لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع
حساً بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين
ان يصير ممنوعاً باليمين وما لا يكون ماكولاً حساً او عادة لا يكون ممنوعاً
باليمين ثم عطف على قوله اولاً وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله واما اذا كانت الحقيقة
مستعملاً والمجاز متعارفاً فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا
ضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة تصرف
الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي
والمجازي معاً كقوله لامرأته وهي اكبر سناً منه او معروفة النسب من غيره
بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر
سناً منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان تثبت

اما ان تثبت مطلقاً اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه ولا يمكن هذا
اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه عمن اشتهر منه لانه ثبت من اشتهار
منه اي في حق نفسه فقط اي تثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط
بان يثبت منه من غير ان ينتفي عمن اشتهر منه وذا متعذر اي الثبوت في حق
نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب
المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف
العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله اما الحقيقة
والمراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ بنتي
مناف لملك النكاح فلا يكون حقاً من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا
اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم
الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي
يكون لغواً فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق
ويكون حقاً من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضاً محال لان هذا اللفظ
يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم
الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير الكلام على هذا الوجه
ان الحقيقة اما ان تثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا يحكي او في حقه فقط
وهذا اما ان تثبت في النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او في حق التحريم

ولذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما
ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم
الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب
موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف
اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا
مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول
لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع
له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام
لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافي لهذا التحريم
المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل النافي هو عدم ثبوت
الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر
ايضا للمنافاة المذكورة ولو ردد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما
ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او
بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن مسئلة الداعي الى المجاز
اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص
والمستعار له وهو الرجل الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة
وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي

مطلب في بيان الاختلاف في ان دلالة المجاز مطابقة او تضمن او التزام

مطلب في بيان الداعي الى المجاز

المجازي وهي يرمي في رأيت اسدا يرمي والداعي الى استعمال المجاز
فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا
فاذا قلت رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو
الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذكر الداعي اما
لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون
لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ويكون لفظ المجاز اعذب منه
او صلاحيته للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان
استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع دالا مثل الاسد
والعدد فلفظ الاسد يستقيم لا لفظ الشجاع واصناف البديع كالتجنيس
ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك يجانس
يستعمل ليجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه اي اختصاص
معناه فهو منافر شرعا في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة رح
لرجل عالم او التحقير كاستعارة الجحش وهو الاتان الصغير للجاهل او الترغيب
او الترهيب اي اختصاص معنى المجازي بالترغيب والترهيب كاستعارة
ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات
لتنفير السامع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان
فان قولك رأيت اسدا يرمي ابلغ في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت

شيئاً فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق اسم
الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون
دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه
اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة لجة من المسك
موجه الموج فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة تشوق الى ادراك
معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله
او تلطف اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد ويمكن ان يكون
معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان
دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها يكون على نهج واحد فاذا اردت ان تؤدى
المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات
متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ
المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز يخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة
مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امراً محسوساً ويكون
اشتهار المحسوس المتصف بالمعنى المط والمستعار له معقولاً كان المجاز اوضح من
الحقيقة وايضاً ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب
سرعة التفهم تؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان تؤدى بعبارة لسانه اى المتكلم
كنه ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد

اى المتكلم

المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ
الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كيفية السواد
فلا بد ان يذكر شي يعرف السامع كيفية سواده فتشبه به او يستعار له ليتبين
للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير
ما ذكرنا في هذا الموضع مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز
فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون
مفيدا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما
يكون مفيدا او لا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا او يكون فيه
مبالغة في التشبيه كالاستعارة **فصل** وقد تجري الاستعارة التبعية
في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية
وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما
قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية لوقوعها في المشتق منه
كما تقول الحال ناطقة اي دالة فتستعير الناطق للدال بتبعية استعارة النطق
للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى
الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب
فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب
وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة للمعلول ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل

قوله ولنا فيه كلام اه اراد به قوله هناك وههنا نظر وهو ان هذا الدليل بعد تسليم صحته لا يدل على استناد الزمان
والمكان والآلة لانها تصلح للموصوفية نحو مقام واسع ومجلس فسيح ومنبت طيب وغير ذلك ولا يتم ايضا
البتة وهم ايضا خصصوا ما يشتق من الفعل بالصفات المشتقة وهي ليست بصفات بالاتفاق حسن چلبي

قوله دون الافعال والصفات المشتقة منها اعترض عليه بان الموصوف بوجه الشبه نعت المشبه والمشبه به وهو لا يختلف باختلاف
التعبير بعدم صلوح الصيغة الدالة عليه للموصوفية بشيء لفظا لا يقدح في اتصافه به فيجوز ان يستعار الناطق للدال
باعتبار تشبيه الدال بالناطق واتصافهما بالمشاركة وان لم يصلح لفظاهما للموصوفية اجيب بان المعتبر
في هذا المعنى مفهوم اللفظ اذ قيل نقشت صماع الحركات مستعار كمنه مفهوم الهم تشبيها لمفهوم القصم لا ذواتهم
فيعتبر في صحة موصوفيته وعدمها اللفظ الدال عليه اذ به يعلم انه من الحقائق ام من توابعها كما في شرحه
للمفتاح حسن چلبي

قوله لم تجر في حروف الروابط والادوات فلا يكون صفة اصلا وههنا بحث وهو ان معنى الحرف لا يصلح
لاعتبار العلاقة المطلقة فلا يجري فيها المجاز المرسل ايضا فلم يعتبر واقسم التبعي في المرسل ايضا اللهم الا ان يقال
ما وجد مجاز في الحروف بحيث لا يكون علاقة التشبيه فلذا لم يذكروا الاقسام واكتفوا بالاستعارة التبعية
حسن چلبي

قوله والا لكانت اسماء لا حروفا وقال في شرح المفتاح وهو ضعيف اذ ربما يمنع الملازمة بانه يجوز ان يكون معنى الواحد مستقلا
بالمفهومية بالنظر الى وضع لفظ له غير مستقل بالنظر الى وضع لفظ آخر بمعنى ان يكون مشروطا في الدلالة
لعدم اللفظين عليه ذكر متعلق بخلاف اللفظ الآخر مثلا معنى الكاف الاسمية والحرفية هو المثل الا ان هذا
المعنى مستقل بالمفهومية من الكاف الاسمية دون الحرفية وهذا التضعيف مبني على ما ذهب اليه الشارح
من استقلال معنى الحرف في نفسه وقد ابطله الشريف في كتبه فليطلب منها حسن چلبي

قوله للدلالة على ترتب العلة الغائية مجازا اذ اللام موضوعة للعلية والغرضية لا للترتب كما بين في قوله فتجري الاستعارة اولا
في العلية والغرضية قوله فيستعار اولا التعقيب اه ظاهره كالصريح في ان التعليل يستعار لمفهوم التعقيب وليس كذلك اذ لا
مشاركة بين معنى حقيقي ومجازي بل يكون المعنى المجازي عارضا للمعنى الحقيقي وعين ولا تشبيه هناك اصلا فلا يكون
استعارة بل مجازا مرسلا بل التحقيق ان المستعار هو التعقيب بحصول العلة كتعقيب الموت للولادة والمستعار منه هو
المشبه به هو التعقيب المشترك فينتقل من المعروض وهو التعليل الى العارض الذي هو التعقيب ثم منه الى التعليل
المطلوب ثم ينتقل من هذا العارض الى بعض معروضاته وهو المستعار له اعني تعقيب غير المعلول للعلة كما ينتقل
من معنى الاسد الى مفهوم الشجاع ومنه الى مرحب الشجاع كما حققه الفاضل الشريف في حواشي المطول وتطبيق
كلام الشارح على هذا وان كان توجيها لكلام المصنف على طبقه لا يخلو عن تعسف حسن چلبي

يستعار اللام لها اى للتعقيب

نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة

جعل كان الولادة علة للموت فيستعمل لام التعليل واريد ان الموت

واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بنا

على ان اللام توضع في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية

فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول وهنا نذكر حروفا

تشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق

العطف بالنقل عن ائمة اللغة وبتتبع مواضع استعمالها ومن ثم يا الاحكام

المختلفة كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا رجل

وامراة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اى

لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة

فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدا الله لا بالقران فان كونهما

من الشعائر لا يحتمله اى الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدا الله لا يدل

على ان بدايته تعالى موجبة لبدايتكم لكن تقديمه في القران لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم

او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب واما الوجوب

في الحقيقة بما لاح له من وحي غير متلو وبالنية اليها بقوله ابدؤا وزعم البعض

انه للترتيب عند ابي ح رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحد عند

والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول

المدخول بها وهذا اى زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده

كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط

كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما

يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اى لا ترتيب في صيرورة

هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر كلام ثم مع غير المدخول بها قوله ان دخلت

الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا هنا وان قدم الاجزية اى

قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث

اى اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت يتعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل

اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى صح نكاحهما وبطلانهما

منفصلين اى قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه

او بحرف العطف اى قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب

هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا

زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن

الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح

فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح

وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في

الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف

اى الايجاب والقبول

اى بغير الزوجة

بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم
كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل تختلف بالعقد الواحد وبعقدين
كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى ورضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة
تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت
معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوج الفضولي اختين بعقدين
فاجازهما معا فابطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما
او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاح كل واحد
منهما لجعلهم ح للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا او هذا ولا وارث
ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك
عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابي هذا او سكت
يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السوية فاذا قال العبيد بيان
بعد السكوت وهذا او سكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني
مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه
عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع
عن الاولين لجعلهم ح للقران اي جعلهم واو العطف فيما اقر متصلا للقران
بمنزلة قوله اعتقهم ابي معا لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة
السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى لم يبق الثانية محلا للنكاح

للنكاح ليتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة
محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره
اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا اشارة الى ما بين المسئلتين
كذلك اي آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب
بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابي هذا يوجب
عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول
الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام بخلاف الامتين اي في المسئلة الاولى ليس آخر
الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير
اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين آخر الكلام
مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري فقيل لا فرق بين مسئلة الامتين
ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين
قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد
لكل واحدة منهما خبرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر
وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم
يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما وقد يدخل
بين المتعاطفين فلا توجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية
واحدة وانما تجب هي اي المشاركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيشاركه الاول

ای آخر الکلام او له فیما تم به الاول بعینه ای بعین ما تم لا بتقدیر مثله ای مثل
ما تم ان لم یمتنع الاتحاد ای ان لم یمتنع ان یکون ما تم به الاول متحدا فی المعطوف
والمعطوف علیه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لیس بتکرار
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا یقع الثلاث عنده ای عندنا بخلاف التکرار
فانه یمکن ان یتعلق الاجزیة المتکثرة بشرط متحد فیتعلق طالق وطالق بعین الشرط
المذکور وهو ان دخلت لا بتقدیر مثله ای لا یقدر شرط آخر حتی یصیر کقوله ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق
کما زعم ابو یوسف ومحمد رحمهما الله او بتقدیره ای بتقدیر مثله وهو عطف علی قوله لا
بتقدیر مثله ان امتنع ای الاتحاد نحو جاء زید وعمرو ولا بد ان یکون مجیء زید غیر مجیء
عمرو وبعضهم اوجبوا الشرکة فی عطف الجمل ایضا حتی قالوا ان القران فی النظم
یوجب القران فی الحکم فقالوا فی اقیموا الصلوة وآتوا الزکوة لا تجب الزکوة
علی الصبی کما لا تجب الصلوة علیه تشبیه ان یکون هذا الحکم عندهم بناء علی انه یجب
ان یکون المخاطب باحدهما عین المخاطب بالآخر ولما لم یکن الصبی مخاطبا بقوله
اقیموا الصلوة لا یکون مخاطبا بقوله آتوا الزکوة لکنا نقول انما لا تجب الزکوة
علی الصبی لانها عبادة محضة والصبی لیس من اهلها والقائل بوجوب الزکوة علی الصبی
یقول الخطاب بالصلوة والزکوة یتناول الصبیان لکن العقل خصهم عن وجوب
الصلوة اذ هی عبادة بدنیة لا عن وجوب الزکوة اذ هی عبادة مالیة یمکن اداء

اداء الولی عنه وهذا فاسد عندنا اشارة راجعة الی ایجاب الشرکة فی الجمل
لان الشرکة انما تثبت اذا افتقرت الثانیة ففی ان دخلت الدار فانت
طالق وعبدی حر یتعلق العتق بالشرط ایضا لان هذه الجملة فی قوة المفرد
فی حکم الافتقار فعطفت علی الجزاء فیکون الواو علی اصلها وعطف الآیة
علی مثلها بخلاف وضرتک طالق فان اظهار الخبر ههنا دلیل علی عدم المشارکة
فی الجزاء لما ذکر ان الشرکة بین المعطوف والمعطوف علیه انما تثبت اذا
افتقرت الثانیة فقوله وعبدی حر فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی
حر یرد اشکالا لانها جملة تامة غیر مفتقرة الی ما قبلها فینبغی ان لا یتعلق بالشرط
بل یکون کلاما مستانفا عطفا علی المجموع فاجاب بانها فی قوة المفرد فی حکم
الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء فی کونهما جملتین انشائیتین
ترجح کونها معطوفة علی الجزاء لا علی مجموع الشرط والجزاء واذا کانت معطوفة
علی الجزاء یکون فی قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وایضا الواو للعطف
والاصل فی العطف الشرکة فیحمل علی الشرکة ما امکن وهذا اذا کان المعطوف
مفتقرا الی ما قبلها حقیقة کما فی المفرد او حکما کما فی الجملة التی یمکن اعتبارها فی قوة
المفرد فیحمل علی الشرکة لیکون الواو جاریة علی اصلها بقدر الامکان واما اذا
لم یمکن حملها علی الشرکة فلا یحمل وهذا اذا کان المعطوف جملة لا یکون فی قوة المفرد
فلا یکون مفتقرا الی ما قبلها اصلا کما فی اقیموا الصلوة وآتوا الزکوة فالواو

يكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك
طالق يحتمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن الاظهر الجزاء وهو طالق في قوله
وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على
الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط
ولهذا جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على قوله واولئك هم
الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا الجزاء الا
على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة
في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الخ فان قوله فلا تقبلوا جملة انشائية
مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله تعالى واولئك جملة اخبارية
وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل
عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخير [illegible]
باقي في اخر فصل الاستثناء **الفاء** للتعقيب فلهذا يدخل في الجزاء فان
قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل على
الترتيب من غير تراخ وقد يدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد
يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه
ونحو لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وان قال
هذا العبد منك فقال الا حر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال

ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا
هو لا يكفيه يضمن كما قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد يدخل على
العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره اذا الي الفا فانت حر يعتق في
الحال وكذا انزل فانت امن اعلم ان اصل الفاء ان يدخل على المعلول لانها
للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما يدخل على العلل لان المعلول اذا كان
مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا لها فلهذا تدخل على العلة
باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول
الشاعر اذا ذلك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظايره كثيرة وانما
قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت
حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق
الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على
الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة
فلا كما تقول ان تاتني اكرمك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان تقول ائتني
اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت
مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى
لان مدلول الجملة الاسمية ابعد من المستقبل ومدلول الماضي اقرب منه لاشتراكهما في
كونهما فعلا او دلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية

مطلب في بيان كون الخياط ضامنا لقيمة الثوب الذي قطعه ولا يكفي قميصا وفيه فائدة قبل القطع تغني بها حاجة

بالطريق الاولى ثم للترتيب مع التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي راجع
الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله والى الحكم عندهما فان قال انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا
فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن تقع واحدة وكذا ان
قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها اي عند ابي حنيفة في غير المدخول بها اذا
قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه باق هناك قوله وان قدم الشرط
فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم و
ويلغو الباقي لعدم المحل لان المراة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق
الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغى الثالث لعدم المحل
وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول
بها اي قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق نزل الاول والثاني اي يقعان في
الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار
ولما كانت المراة مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث
لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر
وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه

مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاآت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم
فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق
وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط
بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو وقالوا
قال زفر رحمه الله في قوله علي الف بل الفان يجب ثلاثة آلاف لانه لا يملك
ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار
يحتمل التدارك وذا في الوصف نفي الزيادة اذ الشائع الى التدارك اي التدارك
في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الزيادة عرفا نحو سني ستون بل سبعون بخلاف
الانشاآت فانه لا يحتمل الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك
تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء
اي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة اذا
قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا
قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك والابطال لكونه
انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق
وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق

قوله بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول ... وكذا ذكره المحققون ... الى الكلام الاول ... ما كان ينبغي ان يقع ... هو الرجوع عن الاول وابطاله ... كلام الله ... رجوع وابطال

الواضح بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام
الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي الابطال
المذكور ويملك الثاني اي الافراد المذكور فيتعلق بشرط آخر اي تعلق الثاني وهو
قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع
الثلاث فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف
الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول
كما قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق وطالق
وطالق فان الواو عطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق الاول
بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق
المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في فالواو **لكن**
للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجمل يجب اختلاف ما قبلها
وما بعدها ومن بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب
ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه تدارك عدم رؤية زيد
برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في
النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها
منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وفي خلاف

بخلاف بل فان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول
فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان
فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون اي النفي
ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد
ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه
لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف
عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا
وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول
المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر
فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا
في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعها
مني او وهبها لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه
لانه اذا وصل فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا
وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود واتباع ملك المقضي
عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه
وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه اي على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة
ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن

للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اى يصلح ان يكون ما بعد لكن
تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستانف اى
ان لم يتسق اى لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها
كلاما مستانفا نحو لك على الف قرض فقال له لا لكن غصب الكلام
متسق فيحمل الوصل على انه نفى السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله
على نفى الواجب لانه لو حمل على نفى الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا
يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملنا على نفى السبب فلما نفى كونه قرضا تداركه
بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون رد الاقرار بل يكون نفى السبب
بخلاف ما اذا تزوجت امة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن
اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدا لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح
بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان السابق ان لا يصح الاول
بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح
الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفى ذلك النكاح واثباته
بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف
فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان او لاحد الشيئين لا للشك
فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف
الانشاء فانه للتخيير كآية الكفارة وقوله هذا حر او هذا انشاء عما اوجب التخيير

التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اى ايقاع العتق في ايهما
شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل اى حين ايقاع العتق في ايهما شاء
واخبار لغة عطف على قوله انشاء فيكون بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه اى
على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع
للاخبار لغة حتى لو جمع بين عبد وقال احدكما حر او قال هذا او هذا لا يعتق
العبد لاحتمال الاخبار منافيه حيث انه انشاء عما يوجب التخيير اى يكون له
ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث
انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع
وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار لما في الواقع فلما كان للبيان شبهان فهو
يعمل بالشبهين شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين ففي حيث
انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت
الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا يجبر في الانشاء
بخلاف الاخبار كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان هذا ما قيل ان البيان
انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح ولهذا
اى لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق
بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل

او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ
جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي
اى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال فان اخذ وقتل فعند
ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية
يحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالا في هذا حر او هذا العبد حر ودابته انه باطل
لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق ومعناه قال او
يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا
يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا كما يمكن ان يكون معناه
هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمل على قوله احدهما حر وهذا
اى لا يعتق الثالث في الحال
اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه
يكون تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران
فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله
او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا اخر مغير لما قبله لان الواو للتشريك
فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير
بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا
يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري واذا استعمل في النفي
تعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما

منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا الحنث بفعل
احدهما ولو قال هذا وهذا الحنث بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع اى
لا الحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا الحنث بفعل البعض
بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب
الزنى واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اى لا
يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اى
دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما تثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير
في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان للاجتماع الامرين تاثير في المنع
اى انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك
واللبن فهنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول احدهما لا الحنث اما في
الصورة الاولى فالدليل دل على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع
فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كان الواو للجمع فانها
ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا الحنث بفعل واحد منهما
ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد
منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه
بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او
المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف

الاباحة فلان يجالس كلا النوعين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع
الخلو ونوقش بانه الحال ان المراد ايهما فعلى هذا يجب ان يوافق لا الكلام اصلا الا فلانا او فلانا
له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك
من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما ينقطع بوجود الاخر فالمغيا ينقطع
بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا
حنث وان دخل الثانية اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها
وقد تجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس ويدخل على جملة مبتداة
فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف اي فبها او
فالخبر ذلك والا اي وان لم يكن الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى
رأسها بالرفع اي ماكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد
والاخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا
فان صلح لان يكون سببا للاخر يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا
فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع
قبل الصياح لان حتى للغاية لصلوح الصدر وان قال عبدي حر ان لم اتك
حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو
داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى
عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم اتك فاتغد

مطلب في بيان حروف الجر

فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اي للعطف المحض
نظير في كلام العرب بل اخترعوا اي الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق
والاستعانة فيدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون
بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فتراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر
بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه
الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان آذن لا اي ان قال لا تخرج الا ان آذن
لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير
اذن لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى
المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون
مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه
الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة
فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل المضارع
بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم
اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج الا وقت اذني فيجب لكل خروج
اذن ويمكن الجواب بان على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن
وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح
نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا

بروسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها بروسكم اعلم ان الآلة غير
مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل
هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به
المقصود بل يجب استيعاب المحل كما في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم للمجموع
وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص
بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما ثبت استيعاب الوجه في التيمم
وان دخل الباء في المحل في قوله فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف من الغسل
والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه **على** للاستعلاء ويراد به الوجوب لان
الدين يعلو ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله
شيئا وهي في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم
يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى
الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط
حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف و
وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا بالاصل اي عند ابي حنيفة رحمه الله كلمة
على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناها الحقيقي
ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها
للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما

عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا
لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض اما من فقد مر مسائلها اي في
فصل العام في قوله من شئت من عبيدي **الى** لانتهاء الغاية فصدر الكلام
ان احتمله فظاهر اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف
دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر يتاجل الثمن لان صدر الكلام وهو
البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام
عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اي ان لم يمكن تعلقه بمحذوف
دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق الى
شهر ولا ينوي التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر رحمه الله يقع في الحال
فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان
من هذا الحائط الى ذلك والحائط السمكة الى راسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن
غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام
الى الليل فان الصوم لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية حدا لمد الحكم اليها
فقوله كذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اي تناول
صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها اي ذكر
الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللغاية في
اربعة مذاهب الدخول الا مجازا اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا

وعنده اي المذهب الرابع وهو ان لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا
كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك
اي المذهب الثالث وهو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في البعض بطريق
الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها
من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في
الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا يدخل تحت حكم المغيا
والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية يدخل تحت حكم المغيا يناسب
هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع شيء
واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان
كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما
اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بجميع المذاهب الثلاثة لان تعارض
الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اي اوجب الشك فان كان صدر الكلام
لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا
يثبت خروجها وبعض الشارحين قالوا انه غاية للاسقاط فلا تدخل تحته
اي بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا الكلام المتقدمين بينوا بهذا
الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية
هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فهو داخل تحت الغسل ضرورة

ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية الغسل
المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يتعلق به سقوط
البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط
فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط فان
قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه
والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله فيجب تسعة وعندهما يدخل
الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية
في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون
الخيار ثابتا في الغد عنده لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله
الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن
ابي حنيفة رحمه الله لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فهو بعت الى رمضان اي لا
اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فهو لا اكلم زيدا الى رمضان فان
قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه
في للظرف والوقوع ثابت بين اثباته واضماره كصمت سنة وفي السنة
يقتضي الكلام خلاف صمت في السنة فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول
النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى آخر النهار يصح وكذا قال
انت طالق في الدار يتطلق حالا الا ان ينوي في دخولك فيتعلق به وقد يستعار

للمقارنة ان لم يتصل ظرف فاتحد انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
فلا يقع وبانت طالق في مشية الله وفي علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم
ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق
ان علم الله وذلك لان مشيته متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما
علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به
التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله **اسماء الظروف** مع للمقارنة
فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة **وقبل**
للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل
واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للثاني و
ثنتان لو قال قبلها اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والثاني وصف
بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال
انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا **وبعد** على العكس اي لو قال لغير
المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ينافي قوله
قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة
لما ينافي قوله قبل واحدة **وعند** للحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون
وديعة لانه لا يدل على اللزوم **كلمات الشرط ان** للشرط فقط فيدخل في امر

في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو
عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في اخر الحياة **واذا** عند الكوفيين تجيء
للظرف وللشرط نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب ونحو واذا تصبك
خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد تجيء للشرط
بلا سقوط معنى الظرف ودخولها في امر كائن او منتظر لا محالة **ومتى** للظرف
خاصة فيقع بلا نية بسكوت في متى لم اطلقك فانت طالق لانه وجد وقت
لم يطلق فيه وان قال اذا اي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما
كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت كما في اذا
شئت لا يتقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت
بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد
بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله جعلا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك
فانت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت
وعند ابي ح رحمه الله كان اي قوله اذا لم اطلقك فانت طالق عند ابي ح رحمه الله
كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج ابو ح رحمه الله الى الفرق بين والفرق
انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا
يقع بالشك وثمة في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا لمعنى
متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك فانت طالق ان حمل على متى يقع في الحال

وان حمل على ان يقع بعد الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك
فصار مثل ان وثمه اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق
في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على مع لا ينقطع
ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال عن الحال فان
استقام اي السؤال عن الحال وجوابه محذوف اي فبها او يحمل على السؤال
عن الحال والا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف وحنث
فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق له
انت حر ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت
وانت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها
انت حر وانت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة ان
يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق
له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم
تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت ويبقى الكيفية
اي كونه رجعيا او بائنا خفيفا او غليظا مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان
نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان
لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا
وان اختلفا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته

واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا
تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا
اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها
وعندهما ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله واصله
سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول
ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا
ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا فعندهما لا نقول ان الطلاق اصل
والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاثبات
والوجه يكون لا انفكاك لاحدهما عن الاخر فاذا الطلاق لا يوجد الا وان
فصل
وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر
في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها ولاستتارها
لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست انا بزان قالوا
وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل
بها كبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى
نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت
كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما استتر منه المراد والمراد المستتر هنا
الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع

الطلاق البائن بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب الكلام
هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات والكناية هي ما يستتر المراد
منها والمراد المستتر الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في
انت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ
بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة
وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان بحث المدعى
وهو البينونة ولا احتياج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات
بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها
عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم
ينتقل منه بينيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق
يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو
مستثنى من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا
نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه انه ذكر ان المسبب انما يطلق على السبب
اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا ليس كذلك وكذا استبرئي رحمك يعني هذا
الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج
زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق

الطلاق فما دانوى تقع اي واحدة رجعية ولا تبين لعدم دلالته على البينونة

التقسيم الثالث

في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا
بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى
سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ
ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص
في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في رد الكفار حين قولهم انما البيع
مثل الربوا وقوله مثنى وثلث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل فهم
من غير هذه الاية ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا
فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون وقوله قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة النظير الاول للمفسر والنظير
الاول للمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق
بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران
وهما قوله تعالى فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان
ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الايتين ما يمنع
النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل واحد منهما فكل منهما
محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله

لا ينبغي للاجل هذا او رويت مثالين في المحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر
والمحكم فقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص
لكنه يحتمل النسخ لكونه شرعيا وقوله الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله
الى يوم القيمة سد باب النسخ والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند
التعارض فاذا اختفي فان خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك
عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كآية السرقة خفيت
في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية
يثبت فيه الحكم او لنقصان فلا والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا
فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه
حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى
حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر
وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على
التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوارير
من فضة فقوله لاستعارة عطف على قوله لغموض اما المشكل في المعنى وانما
اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة
فالمراد ان يعفاها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربوا

كآية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل
وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا
ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب
والتأمل لتعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات
في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي والمشكل الطلب والتأمل والمجمل
الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف
اي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على عاملين والجر مقدم نحو
في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا
الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرؤا
بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول الراسخون
غير عالمين بالمتشابه وهو مذهب علمائنا رحمهم الله تعالى وهذا اليق بنظم القرآن
حيث جعل اتباع المتشابه حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه
حظ الراسخين وهذا الفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا
او لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد
اذ هديتنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي اتباع المتشابهات
الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يكون خبر
مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل فكأنه ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير

اى فى طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة فى طلب العلم ابتلى الراسخ فى العلم
بالتوقف اى عن طلبه وتواتر الشك وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن
لله تعالى الخبى فى العلم حظا لى العلم بالمتشابهات فما الفائدة فى انزال المتشابهات
فقيل ان الفائدة من الابتلاء فكما يبتلى الجاهل بالمبالغة فى طلب العلم يبتلى
الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة البليد يكون
بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع من السير وهذا اعظمهما
بلوى واعظمهما جدوى اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعين
من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء العالم والجاهل وانما كان اعظمهما بلوى
لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقى نفسه
فى درجة العجز والهوان ويتلاشى علمه فى علم الله تعالى ولا يبقى له فى الفناء
اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وفوقه قيل العجز عن درك الادراك
ادراك مسئلة قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لانه مبنى على نقل
اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اى كون اللفظ
منقولا من الموضوع له الى معنى اخر والتخصيص والتقديم او رد دواخ مثاله
واسروا النجوى الذين ظلموا التوزيع والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون
من قبيل اكلونى البراغيث والتاخير والناسخ والمعارض العقلى وكل ظنية
اما الوجود منها ومن نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم

وعدم التواتر واما العدمية ومن قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها
على الاستقراء وهذا ابطال لما قيل ان الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لان بعض
اللغة والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كالالفاظ المشهورة غاية الشهرة
ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض فى امثال
ذلك وكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعى كقوله تعالى ان الله بكل شىء
عليم ونحن لا ندعى قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا شىء من التركيبات
مفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواتر كوجود بغداد فما هو الا محض
السفسطة او العناد والعقلاء لا يستعملون الكلام فى خلاف الاصل عند
عدم القرينة والقائل نعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا
يبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا فعلم ان العلماء يستعملون
العلم القطعى فى معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثانى
ما يقطع الاحتمال الناشى عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول
يسمونه علم اليقين والثانى علم الطمأنينة **التقسيم الرابع** فى كيفية دلالة
اللفظ على المعنى فهى على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عنه ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم بوجود
فيه مفهوم لغة ان الحكم فى المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا رحمهم الله
لما قسموا الدلالة على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لانه يفيد

تنبيهاتهم فأقول الذي فهمت من كلامهم ومن الأمثلة التي أوردوها لبعض الدلالات
أن عبارة النص لا بد أن تدل على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له
أو جزءه أو لازمه المتأخر وإشارة النص لا بد أن تدل على أحد هذه الثلاثة إن
لم يكن مسوقا له وإنما قلنا ذلك لأن الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم
أن يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم بالإشارة أن يكون
ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا
قوله تعالى للفقراء المهاجرين مسوق لإيجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه إشارة
إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الأول هو إيجاب سهم من الغنيمة
لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا
بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لأن
الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب
جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال
ملكهم عما خلفوا إشارة والإشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم
وأما أن اللازم المتأخر ثابت عندهم بالنظم فلأنهم قالوا إن قوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن مسوق لأجل نفقة الزوجة على الزوج الذي ولدت لأجله
وهو المعنى الموضوع له وفيه إشارة إلى أن الأب منفرد في الإنفاق على الولد إذ لا
يشاركه أحد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الإنفاق على الولد وهذا المعنى

وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه وقد جعلوه إشارة إلى هذا
المعنى فجعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الأول عبارة في
الموضوع له إشارة إلى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له إشارة إلى لازمه
وهو انفراده بنفقة الأولاد وأيضا إلى جزئه وهو أن النسب إلى الآباء إلى
آخر ما ذكر في المتن وإذا قالت المرأة لزوجها نكحت علي امرأة فطلقها فقال
إرضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع
نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن أي غير هذه المرأة
فيكون عبارة في جزء الموضوع له إشارة إلى الموضوع له وهو طلاق الكل و
أيضا إلى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وأيضا إلى لازم الموضوع له
وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم
الربوا مسوق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه وإشارة إلى
الموضوع له وإلى أجزائه وإلى اللوازم الأخر وإنما قيدنا باللازم المتأخر لأنهم
سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وإنما جعلوا كذلك لأن دلالة
الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالته على اللازم غير
المتأخر كالمعلول على العلة فإن الأولى مطردة دون الثانية إذ لا دلالة للمعلول
على العلة إلا أن يكون معلولا مساويا ولأن النص المثبت للعلة مثبت للمعلول
تبعا لها وأما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي أصل بالنسبة إلى المعلول

فان قلت الكفارة لا يصير عينا لانها عبادة وهي الكفية اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله جعل الكفارة يجب ان تكفر النفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في الطعام ايضا هو العين لانه قوله من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط فيها التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام او نصبا بتقدير يعني ولا يجمع مع الاحتمال فان قلت البدل راجح بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه

المتقدمين والمتاخرين كقوله تعالى للفقراء الآية سيق لبيان سهمهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وملك الولد غير ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولده يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وكقوله وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان المشتق يوجب علية المأخذ وكقوله اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها واما الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هي ترد على

فيجب ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى فيسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيئا من ذلك فان وجد فيه المعنى على ما يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله فدلالة النص وان لم توجد فلا دلالة له اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهمه احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يبلغني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين

بيان الفرق بين القياس والدلالة

المنفعة على ان الاباحة في الطعام يتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة
بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام ومتى ان يأكلوا على ملك المبيح يتم المقصود
دون اعارة الثوب ومتى ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود
خان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام
بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الكلام فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف
يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه
ان التافيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة
بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المرأة دلالة لان المعنى
الذي يفهم منه موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم ومتى مشتركين فيهما و
كوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب دلالة لانه نص ورد في الوقاع لان
المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم
فانه الامساك عن المفطرات الثلاث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما
اشد والداعية اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما
قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل زيادة
لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان [illegible] اللواطة
لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يخلق منه
الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا كامل في سفح الماء والشهوة للاشتباه

في اللواطة بدلالة النص ورد
في الزنا فان المعنى الذي يفهم منه صح

لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اي فراش
الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب واما
تضييع الماء فقاصر اي جاء قاصر لان تضييع الماء في اللواطة قاصر في الحرمة لانه قد
يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح
بالحرمة [illegible] اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة [illegible] في وجوب الحد لان
الحرمة المجردة بدون هذه المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وفساد
الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل
عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان
القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان
المعنى الذي يفهم منه موجبا حال من الضمير في يفهم للجزاء الكامل هو انتهاك حرمة النفس
متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اي
قاطع ومعناه قطع الحرمة بالكلية وفي تاج المصادر [illegible]
الضرب جراحة بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى هو نقض البنية
ظاهرا وباطنا فانه نقض الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الطبع
فيكون كاملا وكوجوب الكفارة عند الشافعي في قتل العمد واليمين الغموس
بدلالة النص الوارد في الخطاء والمعقودة اوجبت الكفارة في قتل العمد
بدلالة النص الوارد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب

الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما اوجب الشرع الكفارة مع وجود العذر
فاولى ان تجب بدونه فاذا وجبت في المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب في
الغموس وهي كاذبة في الاصل لكنا نقول عبادة ليصير ثوابها جابرا لما ارتكب
فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء وزجر عن ارتكاب
المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء
والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام واما العمد والغموس فكبيرة
محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض
هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل
بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل
بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة القتل وهي مما يحتاط في اثباته اي الكفارة
مما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء فان قيل فينبغي ان
تجب فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء
فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب الحل فان المستامن كافر حربي [illegible]
محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء
ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة لشبهة الخطاء قلنا

قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى
ان النفس بالنفس فاما الفعل فمحض حرام والكفارة جزاء الفعل ومحض الفعل الشبهة
في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل الجاني من وجه
ومعنى شبهة الخطاء في قتل المستامن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستامن
من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء
المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستامن فلم تعتبر
تلك الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة في قتل المستامن
اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء
الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت
فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي
ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان
القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى
ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع
ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هي
اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل
والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس
لان المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات

ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال
عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في
المتن كلاما انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها واما
المقتضى اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه
قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة
ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل
يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط
في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى لما امر انه لا يثبت شروطه لو قال
اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط
كما يستغني البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما
يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط
كما في التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضى اي ان كان المقتضى
معنى كليا له افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها
ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا
لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاكل اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل
على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية والثابت لغة على قسمين حقيقي
منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسأل القرية فيصير كقوله لا آكل اكلا

ونية التخصيص في لا آكل اكلا صحيح بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو
الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع
النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغي
ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله
لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف
على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدال على هذا المعنى بطريق
الاقتضاء لا ان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق فان قيل
ان قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء
قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحد
وكاملة وهي هي اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنيته البيت
الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية
احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن
بالتقديم والتأخير هكذا فنوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك
ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم ثبوته امر شرعي
لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث فيها لان
فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كما
سيأتي الاختلاس كما سيأتي فان قيل ثبوت البينونة في انت بائن امر شرعي ايضا

فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح
نية احدهما ولا كذلك نية الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد فهاهنا
يتصل نوع لكن المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى كقوله واسأل
القرية اي اهلها فان اثبات الاهل يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول
حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص
قوله وكذلك اي لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث في انت
طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق
الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة
بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق انشاء المتكلم بهذا اللفظ
وانما ذلك امر شرعي لا لغوي فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء
كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه
وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متاخرا
فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد
بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار
بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع
اللغوية حتى اختار لكل انشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي
والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يكون

عن كون المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء
ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء
واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان
نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية
المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق
الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي
هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق
حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه نية
الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح نية الثلث فيه ايضا لانه ثابت اقتضاء
وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول بل لان انت طالق وطلقتك
وانت مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح
فيهما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق
الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان
طلاقا هو صفة المراة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث
يعني ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف نحو
انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه
انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يرد هذا الاشكال

اذ لم نقل ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث وان كان
صفة للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اى اذا كان ملفوظا لكنه اسم
جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقى او الاعتبارى
كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل تدل على الواحد
اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتى فى الفصل الذى نذكر فيه ان الامر لا يدل على
العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقى ويحتمل ان يراد به
الواحد الاعتبارى اى المجموع من حيث هو المجموع فى الطلاق الثلث قوله
فان قيل ثبوت البنوة هذا اشكال على بطلان نية الثلث فى انت طالق
وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى
فيكون ثابتا اقتضاء ولا يصح نية الثلث فكذلك ثبوت البنوة من المتكلم
بقوله انت ابنى امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا
نعم لكن البنوة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البنوة ثابتة
بطريق الاقتضاء لكن البنوة من حيث هى البنوة مشترك بين الحقيقة وهى
التى يمكن رفعها والغليظة وهى التى لا يمكن رفعها وهى الثلث او هى جنس بالنسبة
اليهما ونية احد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك احد النوعين لانه لا بد و
ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا وان ينوى احدهما لكن لا يصح
فيه نية عدد معين اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت

ثابت ضرورة ولا ضرورة فى العدد المعين فيثبت ما تندفع به الضرورة و
هو الاقل المتيقن ولا كذلك احد النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل
المتيقن لان الانواع لا يكون الا متنافية فلا بد ان يصح احد النوعين
وايضا لا يصح نية الجاز فى المقتضى كنية ثلث تطليقات فى انت طالق طلاقا
بناء على انها واحد اعتبارى كما ذكرنا وقوله ولا كذلك نية الطلاق فانه لا
اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا
يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان
الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اى بالمقتضى هو المحذوف
واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى فلا يفرقون النوعين بينهما
فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون فى كثير من الاحكام وان توهم متوهم
ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
فيبطل الحصر فى الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ
الدال على المعنى فى مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فالمحل ما هو
محذوف لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا
على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد من الاقسام
الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ
على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى فصل اعلم ان بعض

الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه
على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه اي وشرط مفهوم المخالفة عند
القائلين به ان لا يظهر اولويته اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق
بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه
المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته
يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي ورد في المنطوق او بقياس
عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم
فوصف الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد
هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه وصف الربائب بكونهن في
حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب
في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال
او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على
السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها
بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم
المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص
كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال
بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم

عدم السوم فاذا بين شرايط مفهوم المخالفة شرع في افساده فقال
منه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء
كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء عند
عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل في
المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال ونحونا
لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما لانه
دال على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم ان لا يكون
غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون
غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز
التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه
لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فيعلم انه لا دلالة
للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب
الغسل بالاكسال من اللام وهي للاستغراق غير ان الى يثبت مرة عيانا
ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان
معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين
بلا انزال فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب دون الماء الا ان التقاء الختانين دليل
الانزال لان الانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما

كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اى من مفهوم المخالفة
من المسئلة وهى تخصيص الشى بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه عند الشافعى
او نقول تخصيص الشى مبتدا، ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا محذوف هو
الراجع الى تخصيص الشى وقوله عما عداه اى عما عدا ذلك الوصف والمراد
نفى الحكم عن ذلك الشى بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل
بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنات
للوصف فانه فى قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا
ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان
الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء
فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولكثير الفائدة
ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل
على نفى الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم
بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات
الاخر عما مر كالخروج مخرج العادة اه ولان مثل هذا الكلام يدل على
علية هذا الوصف نحو فى الابل السائمة زكوة فينتفى العموم عند عدمه وعندنا
لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم
المخالفة ذكروا فى شرايطه ان التخصيص انما يدل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يخرج

اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان
السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة فى هذه
الاربعة وفى نفى الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص
لنفى الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر فى تلك المذكورات
نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد
ومع ذلك لا يراد منه نفى الحكم عما عداه لانه لو كان لنفى الحكم عما عداه
يلزم ان الجسم الذى لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال
لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة
الى ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشى
للمدح ولا يراد بالوصف نفى الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة
غير متحققة وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم اى موجبات التخصيص لا تنحصر
الى آخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص فى هذه الصور اشياء
اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اى غير التاكيد
نحو وما من دابة فى الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية لا الحكم
عما عداه فقوله وما من دابة فى الارض وصف الدابة بكونها فى الارض
ولا يراد نفى الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا يكون الا فى الارض
مع انه لم يوجد شى من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر فى المفتاح انه انما

وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد
كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة
فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا
من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل
فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في
كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكل كلمة واصل الف فائدة يعجز عن
دركها افهام العقلاء وقوله كان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان
المرجح لا ينحصر فيما ذكروا لان اقصى درجاته اي الوصف ان يكون علة وهي
لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى جوابا عن قوله ولان مثل هذا الكلام
ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون
عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لانه علة لعدمه اي لا بناء على ان عدم
الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف وثمرة الاختلاف انه اذا كان
المذكور حكما عدميا لا يثبت الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام
ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها
زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده
يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا ثمرة الخلاف صحة التعدية وعدمها
كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعديته عدم جواز الكافر في كفارة القتل

القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى
من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له
مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة
ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي
الحكم عما عداه ومما مسئلة الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت
ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي للاخرين لان هذا ليس
لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخرين ليس لاجل
ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان
فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة
يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخرين لان الدعوة شرط
لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفى نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت
في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت
بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو
كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا
متاخرة عن ولادة الاخرين فلا يكون الاخران ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة
فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا
في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة عندهما فهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما

اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص يدل على ما قلنا اي على نفي
الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك
الارض فبناء على هذا النفي لا يقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله والا
لما ذكر بالاحاجة اليه جاء شبهة وربما ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما
نحن فيه اي في التخصيص بالوصف اي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه
والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو ح رحمه الله
هذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر
المكان غير واجب في هذا اي ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة
فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فاراد وا نفي علمهم بالوارث
في ارض كذا اي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما غير
الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون
سائر الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه
عند الش فيه دلالة على ان شرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا
العدم لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا
العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا يعني ما ذكرنا في التخصيص بالوصف هو ما ذكرنا
من ثمرة الخلاف ثم يظهر هنا ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء
ولا يترتب كالوضوء فهو مقابل للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف

قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند
استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي
فلا يصلح مخصصا لقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب انه يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو
مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا
يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظ لا خفاء فيه واذا

ولا يتوقف في الشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط
عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة
عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى
حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي
لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى
الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد
بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع
الطلاق بسبب اخر فقوله ومن لم يستطع منكم طولا الاية يوجب عدم جواز
نكاح الامة عند طول الحرة عنده وعندنا يجوز قال الله تع ومن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح
الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة
يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده
بقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا
ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا ابتداء اي الخلاف مبني على ان
الش يجعل المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق
قيده اي الحكم بتقدير معين واعدمه اي الحكم على غيره فيكون اي التعليق ثابتا
في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء

كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط
مثل انت في انت طالق اي المشروط وهو انت طالق في قولك انت طالق ان
دخلت الدار اذا اختبر مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت طالق لانه ليس بكلام
بل بمجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما
زعم فيلحق بها اي فيلحق هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ولكن
اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد
سببا حقيقة لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا ان المشروط
بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين والعدم
الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في
تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لم انويع
على ان المعلق انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق
والمعلق انعقد سببا عنده ان في ما اذا علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك
غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان
التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل
الحول اذا وجد السبب وهو النصاب والنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز
التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان المالي فيجوز تعجيل الكفارة المالية
قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب

الوجوب بناء على السبب واما ثبت وجوب الاداء عند وجود الشرط وهو
الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن
فانه يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه الا في المدة ففي الكفارة المالية
الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب
بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة واما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر
ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب يجوز صحة الاداء وفي البدني لما
لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي فصل الامر بان نبين
ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد
سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود
الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون
موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم
بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين
انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا
عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة
عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند
وجود الشرط في النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد

سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون
اليمين سببا للكفارة بل هو شرط لها والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني
غير صحيح اذ المال غير مقصود في حق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير
كالبدنية ويتبين الفرق اي على هذا مبنيا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار
فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع
واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس
فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق
فيحتملان الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي
فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم تبعا فدخوله على الحكم
فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل
ان يدخل التعليق على السبب لئلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله
على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع **الباب الرابع** في افادته الحكم الشرعي اي
افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر
ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض
ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشارع كقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن آكد من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع ان
يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد

في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك
فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا ولما كان
فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي
قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور
وعند البعض حقيقة فيما يدل على انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ان فعل
الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب واحتجوا على الاصل هو
ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع
وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي قلنا
ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل
يصح نفيه اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل
ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا
الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشان وتسميته امرا مجاز اذ الفعل
يجب قوله اذ الفعل آه بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر سلمنا انه حقيقة
اي في الفعل لكن الدليل يدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي الدلائل التي تدل
على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلائل نحو
قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد به القولي ولا يمكن حملها على الفعل وبيانه
واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى

فالقول
الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول عليه السلام
مرادا اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا
لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل
على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدليل الدال على ان
الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف للمقصود وهو الايجاب
والترادف خلاف الاصل وانما فعل عليه السلام يستفيد من قوله عليه السلام صلوا
على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه التوقف
عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه يستعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب
كقوله تعالى اقيموا الصلوة الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم التاديب
كقوله عليه السلام كل مما يليك الارشاد كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
الاباحة نحو كلوا واشربوا التهديد نحو اعملوا ما شئتم الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله
الاكرام نحو ادخلوها بسلام التعجيز نحو فاتوا بسورة التسخير نحو كونوا قردة
الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم التسوية اصبروا او لا تصبروا الدعاء
نحو اللهم اغفر لي التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي الاحتقار نحو القوا ما انتم
ملقون التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي
لانه يستعمل في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن
الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تلتفت نفسكم والتحقير نحو ولا تمدن عينيك

اى الامر القولى كاف للمقصود وهو

مطلب في بيان معاني الامر

عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والاياس نحو لا تعتذروا
والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب
كراسي والمشي في نعل واحد ولان النهي ضد الامر لانه انتهاء عطف على قوله لاستعماله
في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف
والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بداهة وهذا الاحتمال يبطل الحقايق
ويمكن ان يراد حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذا الاحتمال لا يجوز ان لا يكون
زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مثله بشخص آخر وهو مبني على مذهب السوفسطائية
النافين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الا
وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبرت
هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالة الالفاظ على المعاني الموضوعة
لها وايضا لم نترك انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل
وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح
جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فعلم من هذا الكلام خوف اصابة
الفتنة او العذاب لمخالفة الامر اذ لولا ذلك لما حسن التحذير فيكون المامور به
واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب ولان يكون لهم
الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون

لهم الخيرة من امرهم الآية ايضا والله تعالى اعلم بمنع الحكم وامر كقصير من
غير لفظ او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله فقضيهن
سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد
بالامر القول لا الفعل لانه اريد الفعل فاما ان اريد فعل القاضي او المقضي
عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا لا معنى لنفي الخيرة وان اريد
فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون
المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن
ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد
بالامر ما ذكرنا لا الفعل ما منعك ان تسجد اذ امرتك فالزم على تركه بوجوب
الوجوب انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فهذه الحقيقة
لا المجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله
الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام
الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها
بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين
يكون الوجود مرادا بهذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه
جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود
المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود

قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول لنا ان الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لابد لها من دليل وقيل للندب كالامر لطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين صح

الوجود مرادا بهذا الامر اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور به
فكذا في كل امر من امر الله تعالى لان معناه كن فاعلا بهذا الفعل اي يكون الوجود
مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله
صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر
بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجود مرادا في كل امر
يعدم الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها
من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
وللوقف فان كل من يريد طلب الفعل يطلب بهذا اللفظ **مسئلة** وكذا بعد
الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق
وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وقلنا يثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة
في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد
ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم **مسئلة**
واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل
لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم
ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق
المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله في هذه المسئلة
اختلافا فعند الجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام
الكرخي وجه

ثم اوتأويل ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له
اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة و
والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب
من الوجوب بعضه في التقدير فكانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء
فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التقسيم
صحيح عند فخر الاسلام لكن تحمل غير الموضوع له على المعنى الخارج بناء على عدم اطلاق
الكل على الجزء فان الجزء عينه ليس عينا ولا غيرا على ما عرف في تقرير الغير
في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق اسم الامر على الاباحة
او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى
الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي و
المجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق
اسم الكل على الجزء لا لما تقرر ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة
جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن
معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة
وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك
اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك
التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على ان هذا الاصل فلفظ الامر مجاز

فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء
فهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزء لا على جواز الترك
الذي به المباينة لكن يثبت ذا العدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر
للوجوب وهذا بحث دقيق ما سبق الا خاطري هذا ان استعمل واريد به الاباحة او الندب
اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة
عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذا دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الاختلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر
على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون
ذلك اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به
الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي فالامر هل يكون
مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد
لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا
فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على
كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت
به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا
اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الحو كان
واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا

فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب
مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم وكسؤال السائل في
الحج اعامنا هذا ام للابد سأل اقرع ابن حابس في الحج اعامنا هذا ام للابد
فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي
يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم
وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا
بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا
لزم تجدد السبب لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها اصلا لان
المصدر فرد فانما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد
لانه واحد من حيث المجموع وذا يحتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض
اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب الفعل على الاول ويحتمل الاثنان
والكل عند ان نوى وتحقيقه ان يقع على الواحد ويقع نية الكل لا الاثنين الا ان
الاثنين عدد محض ولا دلالة للفظ على العدد وقد ذكروا ابن المسئلة بيانا لثمرة
الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار
الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار
فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي
لانه لا رواية عنهم في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب

يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم
وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثاني
لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فمراده
الواحد على اليسار فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم
عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول انه
يشمل النفل ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند
البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل
الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء لانه لما وجب بنفسه لا يسقط
بخروج الوقت وله مثل من عنده بصرفه الى ما عليه وفات الاثم في الوقت فلا
فانه غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا والعود فعدة من ايام اخر
وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالاية والحديث على ان شرف
الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا اي الترك واذا ثبت في الصوم
والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما
ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج
الوقت وان شرف الوقت ساقط لا الى خلف ابتداء بجواز الشكال معذور

وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب
جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وبما ذكرنا من النص آه وايضا
لا يرد قضاء الاعتكاف والنذور اقياسا لان القياس مظهر لا مثبت
فان قيل فعلى الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء ينبغي ان الاعتكاف
المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر لان القضاء انما وجب بما اوجب
الاداء والاداء انما وجب بالنذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب
صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز في رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب
الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص
بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا انتهى الى
عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحياة والموت
وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل وهو وجوب الصوم مقصودا اي الصوم
مخصوصا بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه
مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود
احوط من فضيلة شرف الوقت هذا مراد فخر الاسلام رحمه الله بقوله وكان هذا احوط
الوجهين والاكثر ترجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من
الزيادة والحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط
من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما في الاداء

وكذا التقسيم بطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجود لو بقائه وينتقل الكلام الى
ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه واما موجود صار معدوما فحينئذ لا يتحقق الا بانعدام شيء
مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة
وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل
في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف
عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علة الموقوف
على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء
بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات
التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء
الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء
جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائها الموجودة والمعدومة
هذا خلف لان التقدير انه يتحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على
توقفه على عدم شيء فرضنا عمرا واذا ثبت بطلان توقف بعد وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي
يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي
القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر
اليها وجوده بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك
الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ينقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف
عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم
الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات
وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود
جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته
التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان تركب عنهما ويجب وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما
للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت ثبوت القضية
المذكورة يوجب لزوم وجود زيد على جميع وضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق
شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك ان لو كان عدم تحقق تلك الاعدام
من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر
اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه
كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات مما لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه
اخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة
لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب
اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد
محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب
وان لم يكن منافيا للامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه

اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز
ان يكون من جملتها الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب
وجود المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر
هو اليها مما يسمى ارادة واختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام الى
ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدم لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا هو
الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب على ما مر وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شيئا
المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح ولا يكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا
شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من الفاعل المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام
غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة
من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون
من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق
والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع الامتناع بقائها لا لارتفاع
شيء من الموجودات التي يفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل
الحادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا
يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع اخر فالاين او الوضع
الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة
لا يكون اثرا للموجب لان الذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات تكون علة لمطلق
الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ليست ماهية محققة ولا
لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية يركبها العقل من حدوث كون ثم
عدمه وحدوث كون اخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية
قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة
الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا
يكون المطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع
بقائها كذا ذكر المص وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من
النفوس الفلكية لا الى بداية ويحتوي هذا المقام موضعه علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين
الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل ام لم يوجد ولا
امرا محققا موجودا والا احتاج الى ايجاد اخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون
الايجاد لا ايجادا عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا
وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء
الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل ام لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا
قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي
صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج   تلويح رحمه الله

قيل احدهما ايجاب القضاء على من وجب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والا لزم ان لا يجب عليه
في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث بعد رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم
ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب
كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه
وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين

الاداء او وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط
فيجب بيان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال
لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب
نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان
هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك
الزيادة لما ذكر من انه لا يمكن الا في رمضان الآتي فينبغي ان يسقط ذلك النقصان
المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى
ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط
الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت لخوف الفوت وسقوط
النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود ثبت لخوف الفوت والنذر بالاعتكاف
ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى
وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت
يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم
المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف
الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات
اصول الامام فخر الاسلام وقد وقفت في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى
على ذوي الكتاب الممارسين للعلوم ان الدليل الذي يستدل به على الاحوطية يدل

[illegible] تلويح رحمه الله

[illegible] تلويح

[illegible]

علي ان المراد ما ذكرت لا ما ذكروا والحمد لله ملهم الصواب والاداء اما كامل

وهو ان يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة

المنفرد والمسبوق منفردا وشبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار

الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى

هذا ان اقتدى المسافر بمقيم في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول

مصره للتوضئ واما بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يتم ركعتين

باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم

اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي حدث

فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة

اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا وكان هذا المسافر مسبوقا اي كان

المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد

ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا

لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو منفرد فيه وهذا القدر كل الوجوه

لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم

اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون

المقيم الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اي تكلم اللاحق

بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان

لان عليه الاستيناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة

اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو اي

لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اذا سها في الفور

الذي لم يصل مع الامام كالمقتدي اذا سها لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق

فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة

للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل

له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات

التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه

الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله

ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا تقضى

تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف بط والوصف وهو تعديل الاركان

بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي لا تقضى لان ابطال الاصل

الى آخره اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة

قياسا اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا

بنص وقد عم النص بوجوب الفدية اذا فات الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في

الصوم بوجوب الفدية وهذا حكم لا يدرى بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره

واما الاضحية فلان الاراقة لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدرى ان

التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لتوبة الاراقة ام لا والتصدق
بالعين او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالنوح
احتياطا فيكون آتيا بالمقدور او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان
يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان
يكون آتيا بالمقدور وهو رحمه الله قال في هذا الموضع نرجو القبول وفي الاضحية
لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة
تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون
وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم نقل
ان التصدق بالعين في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت
احتياطا فانه ان يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذ جاء العام الثاني
لم ينتقل الى القضية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك
واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك
الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات
موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام
فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل
كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لا عقد الصرف او السلم
بدل والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه

فيه قضاء اذا العين غير الدين لكن الشرع جعل عين ذلك الواجب في الذمة
لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام
والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او دين او غيرهما بان كانت
حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله
وعندهما هو العيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم
يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا عند الامام والاداء الذي
يشبه القضاء كما اذا امهر ابا ها فانه صح صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة
عبدا لرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فانه صح حتى وجبت قيمته
للمرأة على الزوج ولم يقبضها القاضي بلا ملكه ثانيا من حيث انه عين حقها
اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة من
الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان
تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روي ان رسول الله عليه السلام دخل
على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر تغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا
من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علينا يا رسول الله فقال عليه السلام لك
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين
واحد لان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من
حيث انه مملوك لا من حيث الذات لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات

لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع
بهذا الكل من حيث الاعتبار فاذا تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين
هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع
هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج الجارية ببيعه قبله
اي بيع العبد قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود
حقها فيه ومنع الاداء الغاصب بما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند
الشافعي لا يبرأ عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وربما يأكل
الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة
وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة الجارية للديانة
نحو قوله وهو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل
معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل
او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا
عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل
وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما
يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب
القتل المراد بالموجب ههنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ
القتل اتمم موجب القطع والمراد بالموجب ههنا الاثر الحاصل بالقطع في محله

في محله فصار كما اذا قتله بضربة فانا هذا من حيث المعنى اي هذا الذي
ذكر ان القتل اتمم اثر القطع واتحد فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى
اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل
من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما
يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل
كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والفعل
قد يمحو اثر القطع كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل
ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتمم اثر القطع وانما لا يجب اي
القصاص حتى قوله فصار كما اذا قتله بضرب بالسكين الضرب اذ لا قصاص فيها
واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه ح يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء
اي قضاء القاضي وهذا عند ابي ح وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد
يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم
فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص حتى ان الشافعي
فان عند ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما يجب اي
المال عند عدم احتمال اي القصاص منة على القاتل بان يسلم نفسه
وعلى القتيل بان لم يهدر دمه بالكلية وما لا يعقل له مثل نقض الانبض
قد ذكر في المبسوطة حقوق الله تعالى والآن نذكر ما في حقوق العباد

لتفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة
اذ لا تتقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف
يرد العقد عليها اي ان لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة
على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل ففي العقد مال متقوم
اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو
النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم وتجوز
اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فتكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما
فتكون في نفسها كذلك اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة
لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج
العقد اليه هذا دليل ثان على قوله فتكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح
بدونها كالخلع فان منافع البضع غير متقومة حال الخروج عن العقد وان
كانت متقومة حال الدخول في العقد مع انها غير متقومة حال الخروج يصح
مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها
فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون
في نفسها متقومة قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى [illegible] ممنوع لقوله ان ما ليس
بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى بخلاف
القياس لا يثبتها انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه فمحل معنى اوجهها انه

مطلب في بيان عدم [illegible] الشاهد بعفو ولي القصاص

انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والحاصل انه لا يقاس
كون المنافع مقابلة بالمال في الغصب على كونها مقابلة بالمال في العقد لعدم اي
لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول
وقوله وللتفاوت ايضا وهو الرضى دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له ان لا
في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو ولي القصاص اذا قضى القاضي
به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل معقول لا يقضى الا بنص وصورة
المسألة شهد شاهدان بعفو ولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة
لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل اي ولا يضمن غير ولي القتيل اذا
قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا لولي القتيل شيئا الا استيفاء
القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا
امهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف
ثبت التخيير اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اي الاصل وهو
العبد فتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى تجبر على القبول وايضا الواجب من
الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها
يشبه الاداء فصل لابد للمأمور به من الحسن هذه المسألة من امهات مسائل
الاصول ومن امهات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسائل الجبر
والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها اوهام المتفكرين

وتوقفت في تحرير ما عقول المتبحرين وحقيقة ما طوي فيها اعني التوفيق بين الافراط

والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وما

انا بنول من ذلك لكني اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه

ووفقت لابرازه اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على

ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه

صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا

وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان

بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل

بل بالشرع فقط وهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل

صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره

عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك تجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع

بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره

لان الحسن والقبح لا يثبتان الى فعل الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث

يكونان عند الاشعري لمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن

عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او للاباحة او الندب والقبيح ما نهي عنه

سواء كان النهي للتحريم او للكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء كان حمده عليه شرعا

او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الاول ما للقادر

قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا وعقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترز بالقادر الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر و بالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يمكن حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لا ينتقض التعريفات جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا وهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه

للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون و

وهذا التفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح تفسيرين فالحسن بالتفسير

الاول مختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس له

ذلك اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فعلى التفسيرين القبيح متساويان

لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن

والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي

لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على اصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات

الاصلين اما الاول فقوله لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا لزم قيام

العرض بالعرض وضعفه ظاهر اي ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض

بالعرض اتصافه به فلا نم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة

على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا لكون

هذا الفعل حسنا شرعا او قبيحا شرعا وان عني ان العرض لا يقوم عرضا آخر

بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن

والقبيح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به وان عني معنى آخر

فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من

تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف

يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره

يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان
بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا بد من ان يكون متمكنا من تركه اولا
فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من
الترك لا يكون باختياره اذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختيار
ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه
ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا
وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو ممتنع وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل
عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب
الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون
رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب عنده لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد
امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح يكون اضطراريا
لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي
الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري وهو لا يوصف
بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا
والبعض الذين لم يعتقدوه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال
انه شيء وقد خفي على هؤلاء مواقع الغلط فيه وانا اتحقق ما هو الحق لطالبي
وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي هو الصدور

قوله المقدمة الثانية حاصلها انها لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود علته
واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة
مفهوم الممكن وهو ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه من ذاته واما خفي على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى
الموجد وهو لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد
لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته لا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند
عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ففيه مقدمات

المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد
فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض
من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول
والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فما يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج
اذ لو كان له وجود لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا نهاية فيلزم
التسلسل في ظرف الصدر في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم اذا
اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة
على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين
عنده امر موجود في الخارج **المقدمة الثانية** كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده
على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده
والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه ان وقع
بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه المفروض خلافه وان وجد تلك
الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء اخر
لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء اخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه
اخرى رجحان من غير مرجح وهو ممتنع فان قيل لا نم انه ممتنع بل الرجحان بلا مرجح
بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد شيء اخر ممتنع ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم
هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه

يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد
ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده
فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه يلزم ما سلمتم استحالته
فثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنه وجود ذلك الممكن ولولاه
لامتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل
السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب
عند تعلق ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا
ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد بالسبق
الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد السبق الاحتياجي
فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب [illegible]
ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا اعتبارا تابعا للوجود حيث لا يحتاج الوجود اليه
وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين متوقفا من حيث
انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا قلنا
ممنوع انه في الحقيقة وآخر **المقدمة الثالثة** لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن
من شيء يجب عنه وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنه
وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو
القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنه وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان

لان القديم ان اوجبه في وقت معين فحدوثه في وقت معين يتوقف على حصول ذلك
ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنه قديما وان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه
في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فلم يدخل في تلك الجملة امور
لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي تستند الى الواجب فيلزم
اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للموجود
وايضا وجود زيد يتوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات
وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي
يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو
مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم
فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من
العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا
فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده
او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو ح لا يمكن وجود زيد لتوقفه
على عدم عمرو وكذا الشأن في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في
زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو
موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف
وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود

فثبت اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة فتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لاستحالة فلا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شئ من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب يمتنع لا زواله وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شئ منها لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى في شئ من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغنائها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد العقول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة اليه

زيد هو الخلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد
لا يكون علة الا بعدم شئ من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب
فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب لذلك الممكن عدم دخول
ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عند وجود الحادث فان قيل لا يثبت
هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامور التى
يسمونه حالا داخل في احد النقيضين اعنى المعدوم قلت هذا التاويل يجعل الاتى
بقوله وذلك الخ اما بان يكون موجودا محضا او فان الانحصار فيما ذكر
من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعدم امور لا موجودة
ولا معدومة كما في الاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات
لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله
ينتهى الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم
فلا نم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ فان الاضافيات الوجودية
معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شئ فثبت توقف الموجودات
الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى
الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحال المذكور من قدم الحادث او انتفاء
الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغنائها عن الواجب
اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه

قوله واعلم ان اثبات الامور التى لا موجودة ولا معدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل نقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون

اليه لكن لا على سبيل الوجوب ح اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهو باطل او
يكون اضافة الاضافة على الاولى واما ان لا يجب فالظاهر ان الحق هو ان
فان ايقاع الحركة غير واجب مع ذلك او قوعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين
ثم الحركة التى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم يجب في وجود ما رجحان بلا
بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح الى الوجود بلا موجد اذ لا وجود
للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر
بوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات او موجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك
الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب
ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وموجب كما مر في المقدمة الثانية المقدمة
الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد
المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا يرجح اصلا او يكون للراجح فقط او
المتساوى او المرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح
الراجح فقط باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدى الى
اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون
الا للمساوى او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس
الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح
او المساوى على ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين

قوله فلان جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تع وايضا قائلون بان الله يخلق شيئا ثم يتبرأ منه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين تنسب القدرية كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمص رد على ذلك بدليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي هي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها وللقائل ان يقول خوارق العادة وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا تنافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله

او المرجوح على الراجح فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل
لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المتساوي
ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز
ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا
رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب
العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يكمل
علم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في اثبات
العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح ممتنع اي وجوده بلا موجد
مع انه يمكن اثبات هذا المطلب الغنية عن هذه القضية بان يقول الموجود
اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا يتوقف الاول قطعا للتسلسل
ثم على تسليم تلك القضية وبداهتها هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد
وايضا انما اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على بطلانها على
الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور
فاما ان يجب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس
الامر كاف في الافعال الاختيارية واما ان يجب اعتقاد الفاعل وذا باطل
ايضا اذ نفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد
المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدان فبطل قولهم ان غايته عدم العلم
بالرجحان

قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يصير اقرب الى جانب الوجود لانه لا يكون معدوما فلا يكون جانبه الوجود راجحا انما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان

بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان
المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال
لا انه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان وجود الفعل
ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة
فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمتنع وجوب تلك الحالة
فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن ابطال الجبر على هذا التقدير
ايضا اقرب الى الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب
الجبر منتف ايضا انا نقول بان اختيار الاختيار على الاول وايجابه
يلزم منه توقف الوجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف
على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان لا يجب بطريق التسلسل
او بان ايقاع الايقاع على الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد
المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فيعلم مما قلنا في الايقاع هذا الذي
ذكرنا هو ابطال دليل الجبر فالان نثبت الامر الذي هو الحق وهو التوسط بين الجبر
والقدر اي حاصل المجموع خلق الله تع وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين
الافعال الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة الا بكونها موافقة
لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين
وتخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة ان لا يكون الترجيح

قوله وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داعية عوالي تحصيله لما يتعقل او يتخيل من ملائمته وما ذكره من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية الى آخره ايضا ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس

التخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة

الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية لاشتياق

اليها الحركة بنفسها على نسق يشتهى ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان

الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه

وبين ما لا نقدر كالانحدار الى صبب بالعدو والشديد الذي لا نقدر على

الامساك عنه وكذا نفرق في التركيات بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا

نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فنعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل

من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح

هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال

كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وادخاله

وكذا في عدم صدورها كما تواتر من اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين

ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات

وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك

فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ

لو كان لم يتخلف عن ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد

خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركة الا بتحديد الاعصاب وارخائها ولا

شعور لنا بشيء من ذلك مع انا لا ندري اي عصبة يجب تحريكها لتحصل الحركة المخصوصة

قوله ثم القصد جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله من غير اختيار للعبد الا انه الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله فقد كان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد

المخصوصة وكذا الشعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من

وجدان ما يدل على الاختيار ومن وجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود

الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا

جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية

وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها

العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد

والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات

هي مخلوقة الله تعالى لا ان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودا الا ان هذا ينافي القدرة

فتحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال فلنا توقفه

على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان للاختيار تاثيرا في فعله ايضا وانما

قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس مؤثرا تاما بل هو جزء المؤثر بما انه

قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا

لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته و

وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب

فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم

السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود

وهذا العدم لا يكون الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة

ان كانت موجودات محضة يكون واجبة بالاستناد الى الواجب تع فلا يقدر
العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة نحو زوال العدم
هو الموجود فيكون بتوسط وجود امر وقدم امتناعه وقد ثبت بالوجدان
ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون
ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تع اذ لا يكون
من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب تقدير ذلك الامر لتوقفه على
امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها فالامر الاضافي
الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنه وجود الاثر يسمى كسبا
وقد قال مشايخنا رحمهم الله تع ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو
خلق وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدور
الله تع قسمان الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كافة الموجودات
التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا
بل يكون لقدرة العبد مدخل في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد
وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب
هذا وان كان مختصرا لكنه في الحقيقة المجموع تعبير واحد فالخلق امر اضافي يجب
ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور
بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد

قوله ثم ان الاختلاف لاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول
التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك
لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا قبح من الله خلقهما
ويقبح من العبد كسبهما
نوح رحمه الله

[illegible]

انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور
بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف
الاضافات لكونها طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق
اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل
على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب
من حيث هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه
يعلم انه كلما قصد يخلقه الله تع ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا
رحمهم الله ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون
الا الله تع لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي
لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين
وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك
رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فنقول ان الاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا
لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او
صفة من صفاته لحوق الذم او المدح بكل من اتصف به سواء كان اتصافه
به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان الله تع محمود على صفاته
العليا مع ان اتصافه بها ليس باختيار منه على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح

عقلا بمعنى الكمال والنقص فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم
وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم
فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف
بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل
او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن
نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في موضع ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك
لان العفو او العقاب اجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن
كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل
شيء وعلم انه غريق بنعمة الله تعالى في كل لحظة ولمحة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال
ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا علم بعقله انه
يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في موضع سخط عظيم وعذاب اليم فعند كل عاقل يسجل
غباوته وجهالته ويبرهن على سخافة عقله والحماقة وسخف فكره ورايه
حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه عصمنا الله تعالى عن القبائح والغواية و
اهدانا هدايا الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على
مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة
حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان
عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب

قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الاعمال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول
من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص حاكم بوجوب تصديقه فـ
فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث
لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون تركه قبيحا

ويعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم
ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يثبتان شرعا لان
وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور اعلم
ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر
بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق
شيء من ذلك يبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق
بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا
والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام
فاول اخباراته الواجبة التصديق لا بد ان يكون تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق
الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق
الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم
فيه فيلزم التسلسل اذا ثبت ذلك تعين الاول وهو يكون وجوب تصديق بعض
اخباراته عقليا فقوله والا اي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا
فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي
ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال
اوامره اما واجب عقلا الى آخره هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا فقوله
وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فان ثبت

شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا فهذا يدل على القبح
العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا
يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا
فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما
هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا
صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا
وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين
احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد
اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون الاثابة على الله تعالى
والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان
العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء
وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره
وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد جميعها وجاعل بعضها حسنا و
وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة
بظواهرها وبواطنها وقد وضع الله تعالى فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع
او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم يوجب العلم بالحسن والقبح بطريق
التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة

آلة للمعرفة لبعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه
بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل
على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته على انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد
الكسب كما في ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة في ايجاد
الموجودات او ترتيب الموجودات بل على الايجاد والمامور به في صفة الحسن نوعان حسن
لعينه لما ثبت ان الحسن والقبح نوعان عقلا حكم لهما لا لمجرد الامر والنهي
بل انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح
لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق
على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة
جزؤها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن
لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون
حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه
اذ لو كان قبيحا لعينه لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على
ذلك الفعل كالجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج
عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا
تصدق على الوضوء فيثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن اعتبرناه
سيأتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه

فلا مشاحة في الاصطلاحات ولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق في العبادة
مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة فحسنها في تلك الجزئيات
المعلومة موجود فيها حتما وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها
والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق عليه الكل ان ما يكون مفهوم
الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج ففي الصلوة مثلا
مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة ومفهومها متوقف
على العبادة واما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس
اعلاء كلمة الله داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما
لا جزءا فهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي واذا عرفت هذا علمت بطلانه
قوله انما انكر كون الفعل حسنا وقبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار
الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة
لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض
النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات الملحقة
فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى
المنعم حسن لان ذات الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يحتمل السقوط
التكليف في التصديق واما ان يحتمل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه
والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب

مطلب في بيان الاقسام الثلثة
للحسن لمعنى في نفسه

من الروح والجسد فلا يتم صفة الايمان بظهور من الباطن الا بنظام الكلام
الذي هو ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال الا فعال هذا الفرق بين
الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار جعله داخلا في الايمان ولا جعل عمل
الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان
احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية
عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار حتى من صدق بقلبه وترك الاقرار من
غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار وان
صدق ولم يصادف وقتا يتم فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة تبعيته في حال
الاضطرار وفي الصلوة تسقط بالعذر وهو عطف على قوله في الاقرار واما
ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره في الزكوة والصوم والحج فانه انما يكون
حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير
والبيت لا استحقاق بهما العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا حسن
فيها فصار نفي الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم
بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها
من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها المعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى
فيكون عينها حسنا لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن
لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به فهذا عين مذهب الاشعري وكذا تقسيم

الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان المأمور به حسنة لمعنى كل
في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن
الفعل عند الاشعري لكونه مأمورا به وعندنا الآمر انما امر به لانه كان حسنا
قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان فيقتضي كونه عدلا واحسانا قبل
الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دال
على ان حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول
الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنها لمعنى في نفسه لكنا لا نعلم ذلك
المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن
لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري
فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه
لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري
انما الحسن اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تعريف الحسن وهو ما امر به
من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان
احدهما ان يكون حسنا اما لعينه او لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا
بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور
وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لم يؤمر به
وايضا على العكس في الحسن لا لعينه ولا لجزئه ولكن يكون مأمورا به وقد اتى به

يوجد الكل

به لكونه مأمورا به فيلزم فساد ما قال ان كل المأمور به حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوي
حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره
ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به حتى يشترط فيه الاهلية فان العبادات
يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل
الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن
المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كان
قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فسقطت
قوله قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا
المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء
حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في
كونه وسيلة اليها الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى
وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد
وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى
بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما بالمأمور به لا الضرب
الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن
لمعنى في نفسه وجه الشبه ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وهذا

وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل هو الضرب
وهما اعلاء كلمة الله تعالى كما ان الحيوان في الحقيقة هو المفهوم غير الناطق
والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة هي القتل ليست حسنة لمعنى
في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فيلحق بالضرب
القسم الاول لا الضرب الاول لان الشيء غير الجهة في المفهوم وفي الخارج فالامر
المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او لغيره يتناول الضرب
الاول من القسم الاول وقد يصرف عنه ان دل الدليل اي الذي لا يقبل سقوط التكليف
من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به لما علم ان المطلق
ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب
فالامر الذي للاباحة والندب ناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم
ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل
اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون
في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب
محصلا للفعل ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال
العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى
في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اي يوجب
الحسن لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به وانما اخترت في الاول لفظ تقتضي

تقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب
الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فيقال ان فرض الله الامر
بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الاصلي فلا يجوز الظهر لغير
المعذور اذا لم تفت الجمعة وما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لا
الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت
فصار هو مأمورا له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا
لكن يسقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر
فهذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف مبناه امران
احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده
ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا
في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة
ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة
في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور
بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

فصل

التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق بالحكيم ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وغير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته
اتفاقا وواقع عنده في غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كما

ابا جهل وغيره ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد
تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل
المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان
العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف
بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف
بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اي
الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف بالحركة بناء على قدرته على جهة
الموصلة اليها غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا
يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في
الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فلو آمن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال
فالايمان منه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فيجاب بان الله تعالى علم كل شيء
على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن
حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا ومختارا له وعندهم لا تأثير لها اي
لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز
التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة
بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس
الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتي في الوقت

الوقت بيان نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل التالي بل هو ثابت
اي نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما يأتي اي في فصل الاهلية والقدرة
نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به
اي من غير حرج غالبا واتفقوا على هذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في
الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا
كان او ماليا فلهذا اوجب التيمم مع العجز والصلاة قاعدا او موميا معه اي مع العجز
وسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله
وهي شرط لاداء كل واجب قال زفر رحمه الله لا يجب القضاء على من صار اهلا
للصلاة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا اشتراط
حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو المقصود اما هنا فالمقصود القضاء وقد وجد
السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء
كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي
عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة
على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد
وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا
ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء
وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة

مطلب الممكنة

التي يشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط و
على حاصله بمنا فلا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل
لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف
المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب
الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء القدرة اي
الممكنة لبقاء الواجب اي التمكن على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها فلهذا
لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط
عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن على
هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله
كلان القدرة التي شرطناها متقدمة آه والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء
كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤه ببقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب
الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل
لما شرطتم بقاءها ببقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض
فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض
فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فيجب بان النصاب ما شرط
لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب

الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المال قدر يسير بل ليصير غنيا ليصير اهلا
للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا صلوة فقدرة الشرع
فيسأل القضاء وكذا الكفارة وجبت بنوع القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى
فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء
الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة
المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي
تقارن الفعل كما ذكرنا انفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك
اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسر اي اشتراط
القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها ببقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة
في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق يوجب
الاعتاق ثم ان لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم يتصل بالاداء
علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة
بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال ههنا غير عين فلا يكون
الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة
والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا يسقط الكفارة
بالهلاك اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير عين في الكفارة
فلا يكون استهلاكه تعديا وعين في الزكوة متعين لان الواجب جزء من النصاب

فتبين ان الواجب بهذا اليسر اذا استهلك المال كله استهلك الواجب
فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب
وان لا تنقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم منه ان تثبت
يسرا فوق ما هو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة
فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء والنصاب
لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بهلاكه
ان لا يثبت يسرا آخر والله الميسر للصواب فصل المامور به نوعان مطلق و
موقت هذا الفصل من اصل الشرائع فقد تاسس عليه مباني الاصول
والفروع وان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه
المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة
والزكوة اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت
الفور الا بالقرينة وحيث عدمت ثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه
لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال
لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى
القرينة لا التراخي واما الموقت فاما ان يضيق الوقت عن الواجب وهذا اخر
واقع لانه تكليف بالايقاع الا انه في القضاء كما على الصلوة في اخر الوقت
واما ان يفضل عن وقت الصلوة واما ان يساوي وحينئذ اما ان يكون الوقت سببا

سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان والكفارة
شكل في ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى
وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين
الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت
فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص
فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف
الى الاختصاص بطريق الملك لو لم يكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة
فانه طالبة لتجوز في الاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما
هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة او كل واحد منها يوجب
غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع والتغير بتغيره صحة وكراهة
وفسادا او تجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه فان التقديم
على الشرط اي التقديم على شرط وجوب الاداء يصح دون التقديم على السبب
كالزكوة قبل الحول والحقيقة اي تحقيق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت
وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة
تيسيرا للامر على البشر العاجز ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة
الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار

في الازل عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يجوز فيه الحادث
قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا
وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد
قبله ثم هو اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين
ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان
سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء
الظاهر وهو الوقت سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة
ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر
سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول
هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها
فلا بد لها من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة وهو ثبوت
الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل
الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر
ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاوليين فلان خطاب من لا يفهم لغو وفي الاخريين
فلانهما لا يخاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون
نفس الوجوب ثابتا ويكون له سببية اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب
وهو الوقت لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما

فيهما اما الهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض
العلماء لا يجوز كون الوقت فارقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان
الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء ففي الفروع يكون نفس الوجوب
هو نفس وجوب الاداء فلا يسبق الوقت ولله در من ابدع الفرق بينهما وما ادق
نظره وما اتقن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة
كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة
وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة بسبب السبب
هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك
الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة
بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة وجود هذا الوجوب يجب ايقاع تلك
الهيئة ففي الوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة وفي الثاني بادائها فلو كان
السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم
الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لازم الوقت لا بد من ايقاع
فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب
الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل
لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح
لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز

ان يكون واقعا واذا وجد البيع يثبت بغير مبيع والبيع مبادلة المال بالمال
وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البايع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة
فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب
الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يذكر ان السبب
ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله اي
السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان تجب الصلوة في الوقت
او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل
سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت
لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى
قوله لانه ان وجبت في الوقت يتقدم على السبب وان لم تجب فيه تاخر الاداء
عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بل يلي الوجوب على من صار
اهلا في الاخر اجماعا ولا الاخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي يتصل به
الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه
الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا
اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى
لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في وقت
الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا

كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن
الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات
فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي عنه وعبادة
الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك
قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها
الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى
الفساد الذي يتصل به البناء لما في البناء منعا عند الابتداء والمراد به ابتداء الصلوة
في الوقت الكامل فالفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لانه لا احتراز
عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر فمن شرع في الفجر
ومدها الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل
ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد
المعترض في العصر اذا جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا ايضا لتلك العلة
هذا الاشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه جواب
وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت
الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعتراض الفساد
بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فلان كل وقته كامل فيجب
اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض

الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء
لان العدول عن الكل الى الجزء في الاداء كان لضرورة وقد انتفت منا هذا
البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء ان لم
يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدليل دال على سببية
كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه
يلزم التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة منتفية
في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل
السببية من اوله الى آخره فتثبت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب عليه القضاء
ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت التغير بل نقول الكل سبب للقضاء
فيجب كاملا ومنه وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ عنده يتوجه الخطاب حقيقة لانه
الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم
ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين الا بتعيينه
قضاء اذ ليس في وضع الشرائع واحالة الاداء اتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار
في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلابد
من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا
لهذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت
فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا

اصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء
على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض في تقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان
يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب في وقت الصوم
وهو رمضان اي نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف
فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك
عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف
الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا
الكلام للتعليل ونظايره كثيرة فانه اذا كان الشيء جزء الكلام الموصول
فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه
علة وهنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه معناه شاهد الشهر فالشهود
علة ولنسبة الصوم اليه والتكرر به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب
ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان
اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا الصوم هذا الاجر
اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي
من المسافر لكنه رخص بالفطر واذا لم يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لا رخصة
بدنه لمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى واما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى
بالنية ومن لم يأت ادعاء واجبا آخر جواعا كان المشروع في هذا

الصوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نم ان المشروع في حق المسافر
هذا لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالنية اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك ولان
وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان في الدليل الاول
وهو قوله لمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان
لانه اذا شرع في واجب اخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما عليه اولى
للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراكه عدة من ايام اخر لقي الله وعليه
صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب اخر
لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل لمصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل و
في على الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل
وهنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسألة روايتان وان اطلق
فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة وفي المريض اذا نوى واجبا او
يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة
ثابت هنا فوق ظاهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان المرخص هو المرض الذي
يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نم انه اذا صام ظهر
فوات شرط الرخصة وقال زفر رحمه الله هذا ابتداء مسألة لا تعلق لها بالمريض
والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون متعينا على الحال

على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه
حق المستاجر فيقع على العوض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية
قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي الصوم
رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه
لا ان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في
العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين كما هو اقول لو اوجب العلة
اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى فحاصله انا نم
ان التعيين واجب لكنا نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان زيد
في الدار وحده فقال يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطأ في الوصف
بان نوى النفل او واجبا اخر وهو صحيح عندهم لان الوصف لما لم يكن مشروعا
بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي رحمه الله لما وجب التعيين وجب
من اوله اي لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد
الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول
من الصوم شاع وفسد الكل والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لا بل بالنية
المتقدمة المنفصلة عن الحال فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب عن قوله ان
النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم
في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب

فانه يملك المغصوب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد
الغاصب المغصوبة ثم ملكها فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فان قيل
اذا اعترضت النية عليه في النهار لا يمكن تقدمها الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد
انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية
فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا
كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند
اذا اعترضت النية بعد الزوال وكذا في صوم القضاء فادام تستند بقي البعض
بلا نية فنجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق
الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو
مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا
فكذا ههنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون مقارنا
بالنية تقديرا فلهذا افاد ويكون تقديرية لا تستتبع والطاعة قاصرة في اول
النهار فيكفيها النية التقديرية فلا نقول بان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن
النية فسد ويتبع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء
الاول لم يفسد بل حاله موقوف فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية
كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة
فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن موجودة في الاول على انا نرجح

على انا لا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالكثرة اولى من
ترجيح بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى اعلم انا نرجح البعض
الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة والشافعي رحمه الله يرجح
على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض
فيتبع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض
الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الذي لم يوجد
فيه النية بالكثرة وهو ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف
غير الذات وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان يحافظ وقت
الصبح متعذر جدا فالتقديم الذي لم يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا
في التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل
لغو عندكم فيثبت الضرورة وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا
نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا اداء له
اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى
هذا الوجه لا كفارة وروى هذا عن ابي يوسف رحمه الله تعالى اعلم انه اقام الدليلين
على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله
ولان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح ضرورة
ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسد ومن حكى اي ومن

حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر
بكل اليوم فلا يتقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله تعالى
فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان
بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور المعين
يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه
يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا لعينه
الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين
للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عن
عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذر
المطلق والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض
الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين
فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية التقديرية حاصلة
في اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صائما في
ومنها لم يتعين الوقت فوجبت النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو
المشروع الاصلي في غير رمضان كما هو في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم
الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستوعب اوقاته ويشبه المعيار
لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا ثم ان اداءه بعد

١٠٦

قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستوعب جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يتقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي تلويح

بعد الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره
عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز
بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا ابتناء الخلاف بينهما في ان الامر المطلق
ايوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى ان الامر لا يوجب الفور بل
اتفاقا بينهما فهذه المسئلة مبتداة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر
اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم ونحوهما وقال ابو يوسف
لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك
العام القابل زال ذلك الشك فصار مثل العام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم
فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فلا تفوت الايام كلها فان قيل لما تعين
العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا عن
الفوت فظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم
اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عيناه
احتياطا لئلا يفوت ونظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن
العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختيار
ما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقت ولم يتوجه الى الاسلام بل نوى النفل
واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة
بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار ما يقدر الشيء به كالكيال ونحوه

فان تطوع هذا جواب اذا في قوله اذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح
وعند الشافعي يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام
من السفه فيحجر عليه اي اذا نوى التطوع فبطلت نيته فيبقى النية المطلقة
وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى
عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة
التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام عن غير
مقصود جوابا عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح
بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة

فصل

هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول
فخر الاسلام ولما كان مما تعلقه من اصول الامام شمس الائمة رحمه الله ذكر الامام السرخسي
لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات
في حق المؤاخذة في الاخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية لنعلم ان الكفار
يخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا وبالعبادات فهم يخاطبون بها في حق المؤاخذة
في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين انما الخلاف في حق وجوب الاداء في الدنيا فيختلف فيه كما ذكر
في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا
لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا ينكر كونها

مطلب في بيان صحة الحج تطوعا لمن لزم عليه حجة الاسلام عندنا

غير معتبرة مع الكفر حتى استحال وجوب العبادات اذ لم تكن معتبرة بها
مع الكفر فوجوب الاداء انما تحقق بان هذا الامر لا يتحقق الا بشرط
الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا
يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان
لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات
يعلمهم انه فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم
الاجابة لا فرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي
الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه
دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة
لنيل الثواب والكافر ليس باهل له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ
نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا
هنا وقد ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة
لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا او على الخلاف بينهم وبين
الشافعي رحمه الله تعالى فمن ذلك البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات
الردة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا
وعند الشافعي مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم
والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة

ثم مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فيبطل
ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجبت ابتداء وعند الخطاب باق فلا يبطل
الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له
وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة
في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف
فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا
بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل على
ان المرتد غير مخاطب بها بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله و
ولان المؤدى انما يبطل بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم
في الوقت يجب للاية اي فاذا حبط عمله ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا
واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عندنا مع انها ليست من الايمان فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم
لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على المذهب
قوله بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب
اداء العبادات **فصل** والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر والمراد
بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي

الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا
ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا
يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك
المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا
واذا وجد اي البيع الحسي لم يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت
الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي للقبح لغيره فهو
ان كان وصفا فكالاول لا ان كان مجاورا كوطء الحائض [illegible]
واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رحمه الله تعالى هو كالاول وعندنا
يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم ان القبح
لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء
لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان
النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون القبح المنهي عنه
قبيحا لا لغيره فقبح عين المنهي عنه اما بان يقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فان القبيح
ببعض اجزائه داخل في القبيح لعينه واذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه
لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك
الغير ان كان وصفا فحكمه كحكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان
القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول

قوله قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النهي عم بما نهى عنه متوهم
انه اما عما يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون فللنهي لغو لا يقال للا عمى لا تبصر والادمي لا تطر وحقيقة ان المنهي عنه يجب
ان يكون متصورا لوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلي بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب
بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الادوات وذكر الامام الغزالي
في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستقلة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى حاوجد ناذلك

كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور
وهو الاذى حتى ان قربها وجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان
النهي عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة المشروعية
باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه بط اتفاقا
وانما اوردنا الشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند
الشافعي بين العبادات والمعاملات هو يقول لا صحة لها اي للشرعيات شرعا الا وان
تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية
الاباحة وقد انتفت لان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان
الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة
باصله يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح
لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه عند الشافعي بط وعندنا يكون صحيحا
باصله لا بوصفه وتسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول ويجيء
هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه
في الخلاف الاول وهو كون التصرف بط قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه
ممكنا فعلا بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل

الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد
الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نم انه يجب ان يكون
ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي
والثاني بط لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لاجلها حتى لو اوجب يكون
النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهى عن بيع الدرهم
بدرهمين فلا نزاع في ان اصل اعجاء لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرناه وهو
قولها بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور
وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات
وح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا
نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا
القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير هذا القول
الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان
النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه
لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجي وايضا اذا اجتمع
الموضوع لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان
بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي واما المعنى الشرعي
فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لان البيع

بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد اثر البيع الشرعي
فلما فالعقد حاصل على ان المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له
مضافا الى المحل الصالح له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا
عنه ثم نتيجة هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت المعنى الشرعي
ما هو المنهي عنه وهو الاثر فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو الاثر
الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على كونه معصية
لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فتعلق المعصية لا بالاباحة والقبح يقتضي
النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي وقد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون
كون المأمور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري
وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي وهو النهي
فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن
المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعينا وهو القبح لغيره والبعض قالوا
ذلك في المعاملات اما قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة
اعلم ان ابا الحسين البصري رحمه الله تعالى اختار مذهبنا في المعاملات على التفصيل
الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان
الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة
فانها باطلة عنده فاما عندنا وعند الشافعي فصحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت

بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلت كل معين يأتي به فانه
لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعنى اشتماله
على المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروع على
هذا الوصف جائز كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا
بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا
عنه لذاته او مأمورا به بالوصف ومنهيا عنه بالوصف او مأمورا به بالذات ومنهيا عنه
بالوصف او بالعكس اما الاول فمحال لانه انما يحسن لعينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه
وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وانما يحسن جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه
قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه
يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد واما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون
جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا
ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالوصف
لان هذا الحسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع
لكن لا يتأدى به المأمور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا
لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال
وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع
بالرأي فنقول في جوابه المشروع على هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره

وبعبارة اخرى كونه مأمورا به بذاته منهيا عنه بعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا
ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهى
عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى
القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه ان لم يدل الدليل
اى على ان النهى للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهى
لغيره فذلك الغير ان كان وصفا يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله لا بوصفه
اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحمل لعينه ويقبح لغيره فلا يرجح العارضى
على الاصلى وعنده الباطل والفاسد سواء وانما هو الخلاف الاخر الذى وعدت
ذكره وهو مبنى على الخلاف الاول لما ان الاصل فى المنهى عنه البطلان
عنده يجب ان يجرى على اصله الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا
دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهى
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى ان لا يجرى النهى على اصله فان بطلان
الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا
فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجرى على
اصله الا عند الضرورة وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه
اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان حيث
كان الاجزاء والشروط كافية فى الصحة الشرعية وترجيح الصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان

البطلان بالوصف الخارجى فاذا لم يكن الضرورة قائمة نحملها يجرى النهى على
اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا اى صحيحا وذلك كالبيع بالشرط و
الربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية مثل امثلة الصحيح باصله لا بوصفه
الذى نسميه فاسدا لكن صح النذر به اى مع ان صوم ايام المنهية فاسد يصح
النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض
عن ضيافة الله تعالى فاما فى ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به لان النذر
ذكر لا فعل فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة
فى الاوقات المنهية فقد ثبت الفساد فى الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا
فلا يتادى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم
اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها من حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما
فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما فى الفجر وقضاء الصلوات فى الاوقات
المنهية وان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما فى اداء العصر من حيث انه
ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاور لا تعلق الوصفية فلا يوجب
الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار فالصوم عبادة
مقدر بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا
الفرق انما يظهر اثره فى النفل حتى لو شرع فى الصلوة فى الاوقات المنهية
يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب قضاؤها اما ان شرع فى الصوم فى الايام

المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء وان كان مجاورا
يقتضي كراهته عندنا وعند الشافعي هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان
وصفا له او لا فان كان عندنا وعند ش لما ان على مذهب ابي الحسين البصري
النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على
ان النهي لقبح امر مجاور كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت
النداء اورث هنا اشكالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل
على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا فهذا الكلام يتعلق بقوله
وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم
فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه الملاقيح جمع ملقوحة
وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من ذكر
الآباء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع
معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل
عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ لانعدام الصحة والمشروعية والجامع ان
الحرمة يثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي
ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التوفيق بين الجزء والوصف والمجاور
فنقول واحد من هذه الثلاثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء
اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة

موافق لما في الصحاح من ذكر ... [illegible]

كالعبادة للصلاة واما غير صادق كالركن الصلاة للصلاة والايجاب
والقبول والبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما
ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض
عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه
لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلي
فجرى مجرى الآلات للصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه
في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال السعي وقت النداء اشتغال عن السعي
الواجب فانه يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع
في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل
الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او
سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد
القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه
الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض مشروط في
عقد المعاوضة فلما كان شرطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض
لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول
عن قضية العدل فلم يوجد المعادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه
فكان كالوصف ونقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد

قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى البيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني البيع وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم مفهوم البيع لا يتصور بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي ويكون ... الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون ... كالمبيع ... وجوده مجهول ... بخلاف الثمن ... لا يصح بدون ذكر الثمن

قوله وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في النهي فيه لذاته اذ لا نهي ههنا لان قوله لا نكاح
الا بالشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة
والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى
فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جوابه ... واتم
وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فتنتفي مشروعيته ضرورة ان

المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط
فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها
ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى
الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة
التامة لم يوجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية
فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف لانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له
واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لا يلزم من الصلوة
بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة
ملازمة اتفاقية اما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد واما البيع وقت
النداء فقد سبق ذكره وقد فرق بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية
وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون
باطلا لانه منفي لا منهي وبطلان فعل المنفي غير داخل فيما نحن فيه لما كان باطلا ينبغي
ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف
على قوله لانه منفي قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل
تابع له لانه قد شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية
والعبد اي المسلم ان النكاح منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف
ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له

قوله فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية لا تصلح ان توجب الاحكام المذكورة
لكونها نعما اما الملك والرخصة فظ واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت الحرمة والبعضية وقد اشار اليه قوله وهو الذي
خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع وان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك
هم العادون وقوله عم ناكح اليد ملعون

او هو الحل يكون بط بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل شرعيته
في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل
عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الخبائث يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه
لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب
ولا الكفارة والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم
اورد عليه اشكال وهو انا لا نم انه اذا ورد النهي عن الخبائث لا يفيد حكما
شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي
وهو الكفارة واجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا
لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب لسبب لا في حكم زاجر فان
هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل الجواب في الطلاق ان كلامنا في النهي عن الخبائث اذا
لم يدل الدليل على انه قبيح لمجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار
فبحثنا في ان النهي لا يفيد حكما شرعيا هو المطلوب من السبب والظهار لا يفيد حكما
شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر فقلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه
سبب الولد وهو الاصل في اثبات الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب
كالوطي قوله ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال
بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى
اطرافه اي فروعه واصوله كالامهات والبنات ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد

قوله والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله
فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب
هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على
خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي
يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضي وملك البدل

[marginal note, written diagonally: ... عليه ... وما كان ضروريا ... التبعية ... الملك في الزوائد المنفصلة ... بالتبعية ... فانه يبيع ... العبد ... الاصل عند البدل ... اجتماع البدلين ... كما اذا ... فدية ... عليه ... في ملكه ... الغاصب ... كما اذا ... [illegible]]

موجب لحرمة امهات النسآء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في اي آء ومتهن
كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ووداعيه
فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يقع بالخلفية
يعتبر فيه محل صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل
الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر
في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفاته
التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فههنا لا يعتبر صفات الوطي وهي
الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا
بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد
هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا
مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب
منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد وهو لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نم ان اجتماع
البدل والمبدل لا يجوز في ملك شخص واحد فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب
منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى
تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر
يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في

في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب
آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة
ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء
فانما لا يعصمه اموالنا وهي ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال
فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مواخذا به
والجماع في المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاور على ما بينا من قبل
فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح
انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب
وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة موكدة يعني اذا امر بالشي
فضد ذلك الشي ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته
يكون مكروها واذا نهى عن الشي فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل
الضد يكون واجبا وان لم يفوته ففعله يكون سنة موكدة فالحاصل انه ان وجد
شرايط التناقض بين الضدين فوجود احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما
يوجب وجود الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون
هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت نقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة
لطالم الامر والنهي فان شانه المنهي عنه يوجب الكراهة وشانه المامور به يوجب
الذنب وكونه سنة موكدة فقوله ثم لا الاصل لهى ان يكتفي وهو في حق النهي يعني وجوب

الاظهار والاثر يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي
الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان
الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه
يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس
لا يفسد عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر
تجوز وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في محل هو فرض والتطهر عن النجاسة
في الاركان فرض دائم فيصير ضد ما هو فرض وهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل
وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع يكون سهلا انه المسهل لكل عسير

الركن الثاني في السنة

وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث
مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى آخرها
والامر والنهي ثابتة هنا فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول
عليه السلام فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي
كيفية السماع والضبط والتبليغ والطعن

فصل

في اتصال الخبر لانه لا يخلو
من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب
لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير
بل رواته آحاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه
العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترعا

مخترعا مع تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم مستحيل عقلا والثاني يوجب علم طمانينة
وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقيني
كما اذا رأى قوما جلسوا للتعزية ثم يقع له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة
بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب
لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عليه السلام منزهون عن
وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب
غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى ومن هذه يوجب
العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل
ولا عمل الا عن علم واما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام
(ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون الآية)
قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الآفاق و
والاخبار في احكام الآخرة لا يوجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق
والكذب وبالعدالة يترجح الصدق ولنا هذه الدلايل لكنا لا نسلم انه لا عمل الا عن — يترجح
علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والآحاد في احكام الآخرة منها ما اشتهر
ومنها ما دون ذلك فقطعا يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له
خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يلزم ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك

فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا
بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد
كالخلفاء والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابا موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم
وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك ان القياس
ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي
القياس العلة محتملة وفي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان
يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابي
هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا
ووافق قياسا ولكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا
هو المراد من انسداد باب الراي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا
فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة
زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روي ان من
اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في
ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس
الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت

وان كان الراوي معروفا بالضبط والعدالة دون الفقه وان [illegible] حديثه العبادلة عمل به وان خالف القياس لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الراي [illegible] حتى اذا كان موافقا للقياس [illegible] القياس [illegible] ترك الحديث [illegible] الراي [illegible] للضرورة [illegible] ترك بالقياس تحقيق

ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا
له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل
فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض
مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق القياس كحديث معقل بن سنان في بروع ماتت
عنها هلال بن مرة ولم يسم لها مهرا ولا دخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها
فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه قال شمس الائمة الكردري رحمه الله تعالى ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا
بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط الاعرابي حيث لم يستنزهوا
البول وهذا الطعن من علي رضي الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود و
وعلقمة ومسروق وغيرهم فعلنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة في الكل ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وان
رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة
ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله تعالى عنهم
وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت
ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بها
حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ رضي الله تعالى عنه في القياس مشهور وقال بعضهم اراد
بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام انه قال للمطلقة

الثلاث النفقة والسكنى مادامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف
لكان يجوز العمل به في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنه اذا وافق القياس لان الفسق ذلك
الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب فالقرن الاول الصحابة والقرن الثاني
التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة
الكذب فلهذا صح عند القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا اختلاف
العهد **فصل** في شرايط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة
والاسلام اما العقل فيعتبر عنا كامله وهو مقدر بالبلوغ على ما ياتي فلا تقبل خبر
الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ
لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف
على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى
صدر من الكلام وخفي على المتكلم بحوثه ليميز وهو يزدري تعففا للتبعيد
المراد في المختصر فافهم
وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع عنا لا في
القرآن لان المعتبر في نقل نظمه فلذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه
قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له
لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذلك احترازا عمن لا يرى نفسه
اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته بعض ما القى اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي
واستقامته

مطلب العدالة

وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو
لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة
الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت
عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتام
العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول تقبل عنه لشهادة
النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان
الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد
قوله في امور الدين وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر يثبت بين المسلمين
وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان في اعتبار على سبيل التفصيل
حرجا فيكتفي بالاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا قلنا الواجب
ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اي لاجل الاجمال
فان قيل بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف ان ليس له
عن صفات الله تعالى او نسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا التحقيق يتوقف
فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر
صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ونسأل اهو كذلك اي اتشهد ان الله تعالى
موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى
فانا نحن فاذا وجدت هذه الشرايط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة

مما يحفظ

وليس المراد بالاستيصاف

او محدود في قذف تاب لان الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى
تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص بالانوثة فان
الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا ترى
ان الشاهد يلزم على المشهود عليه شيئا وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب
الولاية فانه لا يلزمه اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم
الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير
اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط
لمثله الولاية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد كما
في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير
تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا ولهذا يقبل من العبد
والمرأة في الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق
بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه
فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده
قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا
عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم قبول
الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رضي الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان
فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو

وبالزام الشاهد شيئا

ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول
الراوي قال رسول الله من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا
فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله عليه السلام
من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للحمل
المذكور في المتن الدال على قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع محمول
على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يثبت
اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب رضي الله عنه قال لاني وجدتها
مسانيد لتحمل بصفات الراوي التي بها يصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل
عند الشافعي ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة
ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا
عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب
على الرسول اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا
لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله هذا جواب عن دليل الشافعي حيث قال التحمل بصفات
الراوي ولا باس باهماله لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من
سكت عنه الا ترى انه لو قال اخبرني فلان ثقة يقبل مع الجهل ولا يوهم ما لم يعلمه
من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض
لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده

مثل ارسال محمد بن الحسن رحمه الله تعالى وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة
او بالنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الحديث الكتاب كحديث فاطمة
بنت قيس فقوله تعالى بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله فنصب قوله لكونه مفعول
المعارضة اسكنوهن امالا في السكنى فقط واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم
محمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى وهي قراءة اتفقوا عليهن من وجدكم و
كحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة
التي يأتي واستشهدوا شهيدين الآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا و
وامرأتين وجعلت نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد
الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين
كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء
ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد
ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله تعالى فاعتدوا عليه
واما ان يرد لتقوم الكتاب فيكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد
ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما معارضة الخبر المشهور كحديث
الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث
بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر
مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان

النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا
او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام
التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر
مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام
جيدها ورديها سواء فلو فرع بمنع الشبهة صريحا زدت قوله جيدها ورديها سواء
واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان لجاء
في مثل هذه الحادثة مما تحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة
ولا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ الواجب
على النبي عليه السلام او على ترك الصحابة رضي الله تعالى عنهم التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة
لدلائل وجوب التبليغ ولدلائل تدل على عدالتهم او يكون معارضة للقضية العقلية
وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة رضي الله عنهم
عنه كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما
الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بسبب نقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن
على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع
لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة
المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض
لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن

قال الفاضل الشريف الطلاق يعتبر بحال الرجال في
الحرية والرقية وهو قول الشافعي وعند علي وابن
مسعود يعتبر بحال المرأة وهو مذهبنا حسن چلبي

وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان
باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه
وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه
ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا
اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا
وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود
الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فحكم المستور
الآتي في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور
والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد
الغفلة الذي يغلب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو
والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يعمل برواياتهم للشرائط المذكورة
اي لاشتراط الشرائط المذكورة في الراوي فصل في محل الخبر اي الحادثة
التي ورد فيها الخبر وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاول
يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة
الماء ونجاسته اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد
العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم المستور كالعدل في روايته فكذا ابو داود لكن

لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار
عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر
الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء ففي اشتراط
العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار
فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم
العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث
فلا اعتبار لحديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها
اصلا اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت
الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري والثاني
اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لانه
يفيد من العلم ما يصلح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص
والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات يثبت بدليل فيه شبهة وجوابه
ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب في قوله تعالى
فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندهما لا لتمكن الشبهة في
الدليل والحدود تندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا تثبت
العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر
خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما يثبت العقوبات بالبينة

بالنص على خلاف القياس فلا يحتمل ثبوتها بحديث برؤية الواحد على ثبوتها
بالبينة واما حقوق العباد فيثبت بحديث برؤية الواحد بالشرائط وانما ثبوتها
بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة
والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط
العدد في كل موضع لا يمكن فيه كشهادة القابلة مع ساير شرائط الرواية
صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد و
الشهادة لابطال الغير من هذا القسم اي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير
والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه
ذلك كالودايع والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل
فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة فان
في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج بناء على ان المتعارف بعث الصبيان
والعبيد لمثل هذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دايما للمعاملات الخسيسة
لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والحل فان ضرورتها غير لازمة لان العمل
بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والحل ان هذا الامر
لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر
غير العدول في الطهارة والحل لكن يذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان
العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم تقبل خبر العدول فيه مطلقا

بل مع انضمام التحري وقبلنا ههنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون
وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث
ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل
وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث لا يمكن لها التزوج في المستقبل
على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا النكاح ليس
بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان
فضوليا يشترط اما العدد او العدالة مع وجود ساير الشرائط انما فرقوا
بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام
الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من
العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا فلا يتطرق
الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كذبا وكلني فلان او ارسلني اليك
ويقول كذا او كذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع
وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولى اشد وقوله رعاية للشبهين اي
الشبه الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع والضبط والتبليغ
اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان يقرا المحدث عليك او بان تقرا انت
عليه فتقول اهو كما قرات فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريق رسول الله
عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مامونا

من السهو اما في غيره فلا عمل رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا
قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون الحفظ
الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام
كان بالكتب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا
وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة وهي الاجازة والمناولة فان كان عالما
بما في الكتاب يجوز والمستحب ان يقول اجازني ويجوز ايضا اخبرني وان لم يكن عالما
بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافا لابي يوسف رحمه الله تعالى كما في كتاب القاضي
لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد
ما فيه وفيه فتح باب التقصير في طلب العلم وهذا امر تبرك به لا امر يقع به الاحتجاج
واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة
فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا
راى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة واما ما هو مما لا يفيد
التذكر والاول حجة سواء كان خطه او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند
ابي حنيفة رحمه الله تعالى اصلا وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث
وديوان القضاة للامن عن التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان
القضاة ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة
ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل

[illegible]

يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما
يكون بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان
كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله
والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا المراد من النسبة التامة ان يذكر الاب
والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام
نضر الله امرأ اي نعم الله تعالى سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه
بالتشديد حسن چلبي
مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول
والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة
داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان
محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة
تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع
الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك ان امكن التاويل فتاويله
لا يصير حجة على غيره وفي الثاني والثالث اي المجمل والمتشابه لا يمكن نقلها بالمعنى
وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان
يقصر عنها عقول غيره عليه السلام فصل في الطعن وهو اما من الراوي
او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة
رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعد ما ابنة

[illegible]

اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين
في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في
تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما
عمل ببعض محتملاته فانه رد منه في الباقي بطريق التاويل لا ج ح كحديث
ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما
بان انكر ما حكي كحديث ايما امراة نكحت الحديث رواه سليمان بن موسى
عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد انكره الزهري لا يكون ج ح عند محمد رحمه الله
لقصة ذي اليدين وهي ما روى ان النبي عليه السلام صلى احدى العشائين
فسلم على راس ركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله اقصرت
الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان
فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهم فقال احق ما يقول ذو اليدين
فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب
الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة
ثم نسخ ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يرويه عنه
ويكون ج ح عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في
ابل فاجنبت فتمعكت الخ ولم يقبله عمر رضي الله عنه قال كنا في ابل فاجنبت
فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما يكفيك ضربتان

ضربتان فلم يذكر عمر رضي الله عنه فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة
في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر في تلك
القضية لقبله عمر رضي الله عنه لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى
حضور عمر رضي الله عنه وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو
لا يتذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق قال كنت مع عبد الله
بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله
عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت بالصعيد فاتينا رسول الله
عليه السلام فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال
عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع اختلافهما في الشاهدين
شهدوا على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثالث ان كان من الصحابي
فيما لا يحتمل الخفاء يكون ج ح كالحد البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فلم
يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء
لا يكون ج ح كالم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة
لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان
كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو ج ح شرعا متفق
عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون ج ح
والا فلا وما بالتعصب شرعا مذكور في اصول البزدوي رحمه الله فان اردت

فعليك بالمطالعة فيه **فصل** في افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى به
وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص
او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد فلا بد ان ينبه عليها لئلا
يقتدى بها وفعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا تحصل
المتابعة الا باتيانه بتلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو
الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار
عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله
قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والخصوصية
به نادر **فصل** في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول
ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن
من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما
قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب بروح القلب وهذا
يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه
بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك
حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما

ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه عليه السلام
الوحي الظاهر لا غير واما الرأي فهو المحتمل للخطا فيكون لغيره للعجز عن الاول
لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه
مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا
ولحكم داود وسليمان عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم نفشت الابل
والغنم تنفش نفشا اي رعت ليلا بلا راع روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع
جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث
فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين اري ان
تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث
الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود زرعه كهيئته يوم افسدت ثم يترادان
فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود
عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما
وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع
بالحرث من غير ان يزول ملك المالك من الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل
في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله عليه السلام ارأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته الحديث روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة
الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني

ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما
كان يقبل منك قالت نعم فقال عليه السلام دين الله احق ان يقبل وقوله ارأيت
لو تمضمضت الحديث روى ان عمر رضي الله عنه سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم
فقال عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين
انه عليه السلام علمه بالوحي لكنه بينه بطريق القياس لما كان موافقا له
ليكون اقرب لافهام السامع ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم
المتشابه والمجمل فما ان يخفى عليه معاني النص المراد بها العلل واذا اوضح له
لزمه العمل ولانه شاور اصحابه في سائر الحوادث فضلا عن عموم النص فاخذ في اسارى
بدر برأي ابي بكر رضي الله عنه روى ان رسول الله عليه السلام اتى يوم
البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن ابي طالب فاستشار
ابا بكر رضي الله عنه فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم
وخذ منهم فدية تتقوى بها اصحابك فقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك
فقدمهم واضرب اعناقهم فان هولاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء
مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان نسيب له فلنضرب
اعناقهم فاخذ رسول الله عليه السلام برأي ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك هو
الرأي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب

لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا في ان
استبقائهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على
الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم
واقلال لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا
الا عمر وكان في الآية تأويل آخر نذكره في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى
ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله عليه السلام برأي اصحابه كثير وبعض ذلك
مذكور في اصول البزدوي ومن ذلك ما روي ان رسول الله عليه السلام اراد يوم
الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ
وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن
رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا
لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشراء او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم
ثمار المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رأيت العرب قد رمتكم
عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين
جاؤوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار
على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اصل ولانه لا يحتمل الخطاء
لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطن وهو القياس
يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد

بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان
اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة عمل
بالرأي لما ذكرنا في هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي
بعد انقضاء مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد — بين مدة الانتظار
كان الاجتهاد وما يستند اليه هو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا
عن الهوى هذا جواب الحكم على المذهب الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى

فصل

على انها شريعة [illegible] النبي محقق

في شرائع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى
فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل
كما كان في المكان وما ذكروا هو قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا
لما بين يديه وقوله كما كان في المكان اي كان في القرون الاولى لكل قوم نبي
ويتبعون لكل واحد منهم نبيهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص بالمكان
المعين فذلك في اصول الدين وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا الآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به
فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام لقوله عليه السلام لو كان موسى حيا
لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس
تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم
للتحريف

[Margin:] امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا [illegible] فيجب عليه اتباع شرعهم محقق

للتحريف شرطنا ان يقص الله علينا من غير انكار

فصل في تقليد الصحابي

يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم
واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب
لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء
بل على الاجتهاد
لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطي ويصيب
عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
وابي بكر الرازي في تقليد الرواية [illegible]
بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي ولان اكثر اقوالهم مسموع
ابي بكر وعمر رض
من حضرة الرسول وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد
النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون
وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا بالسماع او الكذب
والشافعي مختلف لا فيما يدرك بالقياس لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد
يخطي ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكر اي الاقتداء في بعض المواضع بان
نقلد ونأخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم في
الاجتهاد وهم مجتهدون كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قولهم اصحابي
كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان
ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل
في جملتهم كشريح خالف عليا رض الله ورد شهادة الحسن رض الله وكان مذهب علي

[Margin:] لان ما يدرك بالقياس غير محمول على السماع

قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رضي الله عنهما رجع الى فتوى مسروق
في النذر بذبح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل ادمى الدية فرجع
الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة **باب البيان** ويلحق بالكتاب
والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او بغيره الثاني بيان ضرورة
والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل
والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة
والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن اكده بما قطع الاحتمال
او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التفسير
والتقرير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه وما يغيره فلا يجوز تخصيص
بخبر الواحد عندنا على ما مر ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف
بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتغيير يجوز موصولا
ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا
عند ابن عباس رضي الله عنه لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جاء في رواية
احدكم من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لنا انه عليه السلام
اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان
يقول متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا الى الكفارة ونظيره انه لما جاء في كتاب الله تعالى

الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير
توقف على الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط اي في فصل
مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت
عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا
وعندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له
البقرة اي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة بعم الصفراء وغيرها ثم خص
متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عليه
السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزلت هذه الاية قال ابن الزبعرى للرسول عليه
عليه السلام اانت ذكرت قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا
المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين التي
امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
يعني عزيرا وعيسى والملائكة خصت متراخيا اي خصت الآيات تخصيصا متراخيا
ومما هو نوع واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله بقوله تعالى انه ليس من اهلك
وبقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في
البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاؤوا ثم نسخ هذا والاهل
لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا كما عنا ولكن استثنى

بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن كان الاستثناء

متصلا فقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان

اريد الاهل ايمانا كان الاستثناء منقطعا لحقيقة ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به

الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء

وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع ثم قوله انه ليس من اهلك لا يكون

تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة

تناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن

بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي

لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار و

وقوله وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير

العقلاء وانما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت

لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا الكل ما هو تغيير يصح متراخيا اتفاقا

وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص

بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف ان العام عندنا دليل

فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تغييرا فيصح متراخيا

كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبة اقول الافرق

عندنا في بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام يحتمل عنده فعلى هذا الكلام

فوت فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة
اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل منهما على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في
المنقطع فلم يجعل من اقسام الاستثناء ثم الاستثناء المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف عن ذلك
الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه
من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد او ان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير

كلاهما يكونان تغييرا عنده لكن لما كان غير مستقل لابد من اتصاله والتخصيص

مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه

عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء

على المتصل والمنقطع ثم ذكروا لكل منهما ما يجب تعريفه لكني لم افعل كذلك

لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم

اجعل المنقطع قسما منه لكني اوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع

عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام وقوله يتعلق

بالدخول فقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها يتعلق

بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا التعريف تفردت به وهو اجود

من سائر التعريفات لان من قال هو الاخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج

فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى

او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا تكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم

صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من

حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى داخل في صدر الكلام وضعا

والاخراج ليس من التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان الاخراج

حقيقة غير مراد على انهم صرحوا بانه اخراج بالولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج

مراده

واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة تلويح

المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود وما التعريف الذي ذكرته اولى
قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك
بيان لصدر الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير
محض لصدر الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لا يخ
اما ان اطلق العشرة على السبعة ثم قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما
قال ابتداء له علي سبعة فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين
ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على البعض افراده والحكم في البعض
الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان
الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت
بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف
التخصيص فهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة هو ما قال مشايخنا
رحمهم الله تعالى ان الاستثناء عندنا في قوله تعالى يمنع الحكم بطريق المعارضة
مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر
الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم
ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا
يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى به ما عداه بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا
خص منهم جمع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب

نعم ما

جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة
على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار
ولا ثلثة هو مذهب آخر او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة
على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى مذهب اى على المذهبين
الاخيرين يكون اى الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اى
المستثنى ففي قوله على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة
والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على
سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب
الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على
المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة
فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اى يكون الحكم على السبعة فقط لا على
الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى
منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف فانه قال
غير زيد كما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم
بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو على المذهب الاخير المستثنى منه
اذا كان عدديا كقوله على عشرة الا ثلثة فهو كقوله على سبعة فيكون
الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم

للعدد المعين

في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا يكون
كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون نحو دلالته على كون الحكم في المستثنى
مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير
زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الاداة
صفة وعلى المذهب الثاني اكثر من هذا المذهب الثاني وهو ان المراد بالعشرة عشرة
افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد في دلالته على كون
الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي عما عداهما
لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشعر بان حكم
المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول
يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما
مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم
وعلى المذهب الثالث يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم
عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الاول
يكون آكد من هذا في دلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا حجة
اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع علم حكمه في البعض شايع كالتخصيص
فاما ان عدم التكلم الموجود فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية وهو عطف
على قوله ان وجود التكلم مع علم حكمه في البعض شايع على انه من النفي اثبات

اثبات وبالعكس ايضا ولولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل
لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية
الا النصف او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول
وابطال المذهب الثاني وهو المذهب عندي ولما وجدته زيفا اوردته على طريق
الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب
الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف
فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف
الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد
فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف
فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف
ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حاصل ما اورده ابن الحاجب
والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول
هو البعض ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد
هو البعض لا ان المتناول هو البعض لان اللفظ متناول للكل لم الاستثناء
من المتناول لا من المراد فيكون استثناء البعض من الكل والجواب اي عن الدليل
على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع علم حكمه في
البعض شايع لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يطلق ويراد البعض

قوله ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قولك عم لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم اي قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب في العشرة ليس بنص نافي للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب • توضيح •

بالاستثناء كما يجوز بالتخصيص ولو صح مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات
نفي وبالعكس مجاز فالمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر
وفي قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا
واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة
ولانه متصل بلا خلاف وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قوله اذ اجاعهم وقولهم الحكم عليه
اي على المستثنى محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص
على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه
وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور
وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان
نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة
بطهور نكرة موصوفة وهي عامة بعموم الصفة على ما ذكرنا عليه في فصل العام فصار
كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة
والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب الكل اي كل واحد
من افراد الصلوة غير جائز ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم
جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد
والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد من الصلوة
غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد

قوله فان قيل حاصل السؤال انكم قلتم بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في حنث في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل • توضيح رحمه الله

واحد من الصلوة جائز في حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله لا صلوة
الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة
عامة بعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل
عالم فقوله لا صلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم
ان كل صلوة بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم
لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء
من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا
الصورتين اي في قوله لا اجالس الا رجلا عالما وفي قوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا
والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كلتيهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يحنث
في الحلف بشيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له ان يجالس كل عالم فاباحة
مجالسة كل عالم بهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا
بطهور فكل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لا انه محكوم عليه بالجواز
عندنا ولا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات
وايضا يجيء في باب القياس ان النوع بطريق الاستثناء يدل على ان المستثنى يكون الصلوة
الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء
من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فتعم بعموم العلة و
وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا

عن الاثم لانه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطاء لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التثبت والاحتياط وجب الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل لنوح بايراده موافق دليل على هذا المذهب وان فيه جعلوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد فجواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا او في عقولهم وجود الاله ثابت فيسمى لنفي الغير لم يلزم منه وجوده نوع اشارة على الثاني اي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي واما قلنا ان وجوده يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الا الله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم بسلب الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تعريفه على هذا المذهب لا اله غيره موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه اي على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب على نفي المذهب الاخير انه لم نعهد في العربية مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل الكلام لفظ مركب

من كلمتين كبعلبك و مركب اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون من انواع وضع كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي يستثنى منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية وفي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انتفاء جزء المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلث كلمات العبد والالف واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد في الايجاز والاطناب سهل عليه الا يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة و يفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق يحل منهما يقوم مقام الاخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلث كلمات والاعراب في وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله تعالى قالوا في الاستثناء الغير العددي الى انه تكلم بالوف الا الا المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وفي قولهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الالهية بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل يشبهون الاستثناء بالغاية علم انهم لم يقولوا بهذا الاستثناء

المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة فنفهمت منه
ان مذهبهم هو الاول لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة
موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب في
التخصيص كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص
بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على وجوده تعالى
بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هو الثالث وانهم شبهوا الاستثناء
بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم
هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم
ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم الوقف وهذا مناسب
لما قال علماء البيان ان الاستثناء موضع لنفي التشريك والتخصيص فهم منه
ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون
اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة
وفي العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا ولم
يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة
فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له على عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء كانه
قال ليس له على سبعة مسئلة شرط الاستثناء ان يكون بما اوجبه الصيغة
قصدا الا ما ثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فهذا قال الجرس لو وكل الخصومة

غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه
من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة
استثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد لان المراد بالخصومة
الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولا يصح
تعويلا نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة وعلى هذا ايصح موصولا
ولو قال غير جائز الانكار فيصح على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد
وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء الانكار ولا يصح
ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار يصح تعويلا نظرا الى الحقيقة
اللغوية لان استثناء الانكار ليس تغييرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند
ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء الا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء
الكل من الكل لانه هو ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار
فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر لي مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع
والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك
والثاني مجاز قلت هذا القسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما
بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد الصحابة قوله تعالى الا الذين تابوا
من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى بالمعنى
المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق ومنا الاخراج من هذا

الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر اورده اصحابنا رحمهم الله
من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام في كونه منقطعا هو
ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر
لان الفاسقين ليس المستثنى منه بل المستثنى منه قوله تعالى واولئك اي الذين يرمون و
والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى
منه وهم اولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم
منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التلويح
وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج
عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول
كما ذكرنا في صدر الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير
مخرج بالمعنى المذكور فنقول انه غير مخرج يتناول امرين احدهما ان يكون داخلا في
صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم
صدر الكلام الذين يقذفون صاروا فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين
ذلك الحكم بل معناه انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن
كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف داخل في الجمع بين الاختين
لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر
وهو انه مغفور مسألة الاستثناء المستغرق باطل عند اصحابنا رحمهم الله بلفظه او بما يساويه كقوله

نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص
منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء او الا عبيدي سواهم
مسألة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف يصرف الى الكل عند الشافعي
وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر
الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي
الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لان
قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء بلفظ الطلب واولئك هم الفاسقون
جملة مستأنفة بلفظ الاخبار اي صرف الشافعي الاستثناء الى الكل في آية القذف
قطع ان في قوله ولا تقبلوا اي قوله فاجلدوا عند الشافعي لم يجعل رد الشهادة من
تمام الحد وجعل واولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء
مصروفا الى قوله ولا تقبلوا والى قوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد
لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة وعندنا
جميع الجمل المختلفة في آية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك
هم الفاسقون ولكن جعلنا الاوليين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضا
الى الائمة وجعلنا واولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا
الى واولئك ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقوم اي في فصل بعدم الحالة والوقف
بينه وبين الاستثناء نظرا في قوله انت حر كذا العبد كالف الا نصف العبد الشيخ

البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف
العبد بالف فلو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه بيع محل
البيع لفائت تقسيم الثمن ثم البيع ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيء كذا

فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه
ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل
شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان ان يرد عليه ان الحكم الاول موقت الى
وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول
مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا والمنافي متوهم فالثاني يكون تبديلا في حقنا
الا علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل
وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فعند بعضهم بطل
نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكر بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم
الا ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه السلام وتلك الشرائع
باقية كما كانت فكل المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم
ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في التوراة
ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه
عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى
سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية الآية اما النقل فهو ان في التوراة تمسكوا بالسبت ابدا

واما النقل فالقائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عم نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب
ما نقلوا انه في التوراة تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره
واما قول نبيهم فما نقلوا عن موسى عليه السلام ان شريعته مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع
التواتر ولو توقف على كتابهم لما دفع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر

ما دامت السموات والارض وادعوا النقل تواترا او يدعون النقل عن موسى
عليه السلام ان لا نسخ لشريعته قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف
واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا
وقبيحا ولانه يوجب البداء او الجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة
آدم عليه السلام وحل الجزء اي حواء لم يكن لهم نسخ في غير شريعته ولان
الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين
بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان
البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون
نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله فاما بعد فلا والجواب
عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم
يتغير واما بان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ
فبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام رحمه الله تعالى اجاب عن قولهم
انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء
وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة
وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا
فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عليه السلام حجة الا في حال نزوله ولا
يكون حجة بعدما وهذا قول باطل وانما قيدناه بزمن النبي عليه السلام لانه بوفاته عليه السلام

واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التأبيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأبيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون

مطلب في بيان جواز النسخ اذا كان التأبيد قيدا للوجوب

ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها قطعية
مؤبدة وقد خطر ببالي من هذا النظر جوابان احدهما ان يلتزم ان مثل
هذا الاستصحاب حجة اي استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلما نزل حكم على النبي
عليه السلام فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغيرا اذ
لو نزل لبينه النبي عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب
يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على انه
موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور
وهو كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول
حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول
وهذا على ما ذكر في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول
موقت آه فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء
بالاستصحاب وفي هذا احكام بالغة وهو لا يحتمل الامانة وايضا يمكن حسن
الشيء وقبحه في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه
كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها وما يجري مجراها كالامور
الحسية والاخبار عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو سجد
الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأبيد نصا كقوله
وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة

فوق الذين كفروا الى يوم القيمة

فذبح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به واما الثاني فلقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به متقدما في الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك والاقدام على الترويع واضرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة وانه لم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء

او دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة
انه خاتم النبيين او توقيت عطف على قوله تأبيد في قوله ان لحقه تأبيد فان
كان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما فالتمكن من
الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح
قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس بعد عدم التمكن من العمل
وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا
وهنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه
يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط
بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم
ونحوها وذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل الفعل عند
البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاختلاف لا يكون نسخا لان الاختلاف
لا يكون الا مع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القول به
فان قيل الامر بالفداء اخرج الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من
يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة
الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع
لانه ان كان في حياة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه منوط ببيان الشارع

ببيانه

وان كان بعده فلا نسخ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب
او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي بفساد الاخيرين
لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة
دونه اى دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ولقوله
عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله اوله قوله يكثر لكم الاحاديث
من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه
فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن
خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا
نصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى على جواز
نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين اول الاية قوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن
اول الاية قوله تعالى واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت
او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة ولكن هذا فاسد اى ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد
فلنستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية

والى هذا يشير اشار بقوله تعالى يوصيكم الله اى ان الايصاء الذى فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة
مقادير الانصباء ببيان المواريث كانه الايصاء وكذا المعنى فى قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع
وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارنى فاكرمته وقد يقال بان الكتابة باية المواريث وجوب حق بطريق الارث
وهو لا ينافى ثبوت حق اخر بطريق اخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسى ان المنتفى باية المواريث انما هو وجوب الوصية
لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفى اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل
اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة تلويح

باية المواريث اذ فى الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى
هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق
حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثانى بقوله ولان عمر
رضى الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى فى كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن نسخ
بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقى حكمه ثم لما بين
فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب
اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة كان يصلى
الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان يصلى الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب
نسخ بالسنة والا كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب اعلم انه عليه السلام لما كان
بمكة يتوجه الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة
توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة
فى هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب
بالسنة وهو قوله وقالت عائشة رضى الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى
اباح الله له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد ولانه بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحى غير متلو وهو البيان

الله تعالى بوحي متلو من حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله تعالى نأت بخير اي فيما
يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هو لكنها انما تنسخ حكما لا
نظما وهما في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة
لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه
والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم ويثبت
بنظمه احكام كالتلاوة في الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو
الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى اذا اشكل تاريخه
او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله عليه السلام
يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله تعالى ومن هو مكذب
يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام
وتعظيم سنته ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث
ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام
حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة
ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة

القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق
عندنا لان في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم
والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى
نأت بخير منها الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة
لا ينسخ المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالآحاد
ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين التواتر
وخبر الآحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا او
يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان
للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
واما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم
فقط او التلاوة فقط ومنعهما البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك
بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظايره كثيرة
كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله
وهو ثلاثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما
يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض
فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما
الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ اولا

وان عاق كان كما فيما مثل غير وجوب شيء آخر عليه وان فيقر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير

فذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم اي مفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فاقول يجب استثناء الثالث اذ الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف والتخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين كما هو في اليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين شهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد ان في ايراد ثالث وهو ان شاهد ويمين المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد مثلها ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والثاني هو اليمين لا يستقيمان على هذا التفسير

التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختاره ابو الحسين وذكر في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا ونحن نعلم قطعا ان الاصل فلا شك ان زيادة الجزء انما التخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او واحدا من اثنين فيرفع حرمة الترك واما ايجاب شيء زائد فيرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط فقوله فيرفع اجزاء الاصل اي يرفع ايجاب الشيء الزائد اجزاء الاصل كما ان زيادة الشرط يرفع الاصل كما في الطواف فهكذا ايجاب الشيء الزائد هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى اعلم ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا اما في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد

من النص وايضا المطلق يجرى على اطلاقه كما ذكرنا اى حرمة الواجب الواحد
وحرمة ترك احد الاثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك
التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما يثبت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه
والاصل عدمه قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون
حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب
الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب اما اذا كان شيء
آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على
عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما
شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا
يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء
بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين
هذا التفريع على مذهب ابي الحسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن
ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا النص اوجب التيمم
على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء
بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين
فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين
قلنا حرمة الترك يثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اى لا بعدم الخلف
يعني

يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم
الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء
من الاحكام شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما
مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبهما مبنية على عدم الخلف وايضا التخيير
ليس بخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه
هو فلا يكون اى الاختلاف نسخا وان كان ففي المسح والنبيذ بخبر كالمشهور
اى وان كان الاختلاف نسخا ففي مسئلة المسح على الخفين والوضوء
بالنبيذ يثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تعالى
فرجل وامرأتان اى فالواجب حينئذ فيكون الشاهد واليمين ناسخا
لقوله فرجل وامرأتان جواب عن قول الشافعي انه اثبت التخيير بين الثلثة
وهذا لا يجوز لانه لزم ان يكون خبر الواحد ناسخا للقرآن فلا يثبت الشاهد
ويمين المدعى كما هو مذهب الشافعي ثم اورد التفريع على ان الزيادة
نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء
على الوضوء وسواء الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان
على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس
اى لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة
القتل يرد علينا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما

وانما لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم
ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم
على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم
نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم الجواز الا
بدون الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم
تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء
حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لان الوضوء ليس عبادة
مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا بمعنى
انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا
بوجوب النية او الترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة الا بها فيلزم من وجوبها عدم
اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر ان اباح الله الجعل في الصلوة
واجبا ولم يجعل ذلك في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام من
الشريعة الغراء فهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء. فصل في بيان
الفروع وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب رب المال استحسانا
للشركة في صدر الكلام اي اذا بين نصيب الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا
لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه

فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون
كل الربح للمالك وللمضارب اجر مثله هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان
فمذكور في الفتح والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع
عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت
الصحابة رضي الله عنهم عن تقوم منفعة البدن في ولد المغرور روي ان
عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية
على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان يشاور عليا رضي الله عنه والاكابر
في الصحابة رضي الله عنهم ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت
واجبة لما حل الاعراض عنه بعدما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما
للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب
الحياء وكذا النكول جعل بيانا اي جعل اقرارا لحال في الناكل وهو انه امتنع
عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره
بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في
الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان كان
المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت
حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت
الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف

ممر يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه ليتضرر المشتري

ايضا والرابع ما ثبت بضرورة الكلام كقوله علي مائة ودرهم ومائة ودينار

ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها

كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف

للخفة كقوله بعت بمائة وعشرة دراهم ونظايرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر

بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة بقوله فيحمل على ذلك

اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف

نحو مائة وثلثة اثواب فان الآخر بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد

المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز يجعله بيانا للمائة

قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم

فلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله علي مائة وثلاثة اثواب اما اذا كان

بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب او مائة

وعبد لا يجعله بيانا للمائة والله اعلم **الركن الثالث في الاجماع** وهو

اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي بعض العلماء

قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر من الحكم الشرعي وغيره

واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل

فان وقع الاتفاق على مثل هذا او لم يقع فهما سواء حتى ان اتكره اهلا يكون

١٤٢ قوله الركن الثالث في الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم و الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة

لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا واما الاحكام

الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية والمراد بالشرعي ما ذكر

في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه

اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا

ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص

بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبار

وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فهو فيه

لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام

فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم

لا يعلمون الغيب لكنه يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب

فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا

يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع

بخلاف الشرعي فان سند الاجماع لا يكون قطعيا ثم الاجماع يفيد قطعيته

والبحث يتعلق بامور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت

ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض ويعمل به

ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل وعند البعض

لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده

وعلي رضي الله ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر رضي الله
الصحابة رضي الله عنهم في ذلك اشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك
الى وقت الحاجة وعلي رضي الله ساكت حتى سأله فقال أرى ان تقسم بين
المسلمين وروى حديثا فعمل عمر رضي الله بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة
حتى شافهه وجوز علي رضي الله السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم
في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي رضي الله ساكت فلما سأله
قال أرى عليك الغرة ولم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رضي الله ضرب
امرأة لجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضي الله عنهم فقالوا لا غرم
عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله ساكت فلما سأله قال
أرى عليك الغرة ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر
بقولك في العول فقال درته ذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرائض
ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم باطل عند ابن عباس رضي الله
وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب مثاله زوج
وام واخت لاب وام فعند العامة المسألة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن
عباس رضي الله للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي
وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله فاشار العباس الى ان يقسم
المال على سهامهم فقبلوه منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس رضي الله صبيا

صبيا فلما بلغ خالف فقال باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا
لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه
فقال كنت صبيا وكان عمر رضي الله عنه رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتامل
وغيره اي يكون السكوت للتامل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار قولنا ان
شرط التكلم متعذر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم
سائرهم ولما كان الحكم عندهم مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون
بذلك واما سكوت علي رضي الله يمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال الى
مال فضل عنده وعدم الغرم عليه اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل
اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لطيب الثناء
والعدل كان احسن فبعد التسليم اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان
خطأ ان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما
للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول
اشهر من ان تخفى على عمر رضي الله وكان عمر رضي الله الين للحق وان صح فيحمل انه
اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه
الا ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس بسكوته عن الحق
لكن المناظرة غير واجبة وكان ابن عباس رضي الله انما اعتذر عن الكف عن
المناظرة التي لم يكن واجبة عليه ولما تقرر لنا مضى من التامل لم يرد الشبهة

مسئلة

التي ذكرت ومبني ان السكوت قد يكون للتأمل اذا اختلفت الصحابة
في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا
عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يظن بهم الجهل اصلا
نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد
بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل
قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال
للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في
علة الربوا فعندنا العلة القدر مع الجنس وعند ش في الطعم مع الجنس وعند
مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد و
واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام
ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين
في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ
في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون
البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا
في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض
غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود قول ثالث لم يقل به

قوله وقال بعض المتأخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين عند قائل بالتفصيل فهو قول ثالث لم يقل به احد فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل نفي التفصيل

احد وايضا الخارج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند
ش ان في المس ناقض لا الخارج فشمول الوجود او شمول العدم قول ثالث لم يقل
به احد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث
ان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول
الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا
اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل وكذا الحكم
اجماعا مركبا فانه اشتراكهم في عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد
مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة
الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب احد لا مخالفة اجماع
ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في
مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن
مسعود رضي الله الحامل المتوفي عنها زوجها عدتها بوضع الحمل فابو ح
رحمه الله وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب النقصان عنده
ولم يقل احد ببطلان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل وانتفاء الحجب منتف
اجماعا اما عند ابن مسعود فلثبوت الحجب واما عند غيره فلانتفاء الاول
ونحو مثل هذا كثير في المجتهدين ووافق بعض الصحابة في مسائل مع انهم
خالفوا ذلك البعض في مسائل اخرى فالقول الثالث بالاجماع المركب وبعدم القائل

بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين

ليس كما بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان الوصف الزام الخصم يكون

مقبولا لانه هذا الوصف كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار

لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان

لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم

في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا الا يفيد حقيقة الوجوب

في الحلي لكنه يفيد شيئا ما قال الآمدي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم الحرمان

وهو منتف عندنا في اما ان لم يكن الوصف الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق

فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث

ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء

في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا ولكن

لم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث يستلزم لا ابطال ما اجمعوا عليه

في جميع الصور اما في مسئلة واحدة نحو ما في العدة او ما في الجد واما في مجموع المسئلتين

فمن مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين اصل الشموليين ثابت وهو ثلث الكل

في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما دون الآخر خالف للاجماع

وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسئلة الخارجة من غير السبيلين احدى الطهارتين

واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضار

ثم لا بد من ضابط تقرير كلا القولين الثابتين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع
وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون
ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا
يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول
وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة
وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكون بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك
المذكور ......

والضار وكذا القول بان العتق المذكور بوضع الحل مع انتفاء الجب

مبطل للاجماع فان في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة

لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان في

امر هو في الحقيقة واحد من الاحكام الشرعية فح يكون القول الثالث مستلزما

لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل

واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العتق والجد مع

الاخوة فان القولين يشتركان في ان العتق لا ينقضي بالاشهر وحدها

وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما مسئلة الربوا

القدر مع الجنس والطعم مع الجنس فهما لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي

ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة

واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا كالخلاف في مسئلة الخارج

من غير السبيلين فان الواجب احد الفعلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما

مشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالوجوب فالتطهير واجب

بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي

فالقول بان لا شيء من التطهير بواجب خلاف للاجماع اما القول بان كلا واحد

واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فالقول بوجود

مخالف للاجماع فنقول الافتراق ههنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع

بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف
ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها الغائب
مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت النسب من
الزوج الاول وعند الشافعي من الاخير فثبوته من كليهما او عدم
الثبوت من احدهما منتف اجماعا في هذه الصورة الافتراق حكم
شرعي واما الرابع فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة
مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس
فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف
الاجماع فان القول بالانتقاض في كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رحمه الله
في مسئلة المس ولقول الشافعي في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة
الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج
مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رحمه الله وعكسه قول الشافعي رحمه الله فهما لا
يشتركان في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل
يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة
لا يجوز صلوته بالاجماع فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي تخطر ببالي
ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز
للاحتجام والحكم عند الشافعي انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر

اما عندنا

عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيتمكن ان ابا حنيفة رحمه الله يكون مخطئا
في الخروج مصيبا في المس والشافعي يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج
اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر واما ان يكون
الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين
ويسمى هذا عدم القائل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج
مع الابوين او الزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت
شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم
ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع
نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي
لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع
لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب
المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي
بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج
والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم تعهد حكما شرعيا وكذا في
العيوب الخمسة المساواة بينهما لم تعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت
عند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما وعند البعض الوجود في احدهما
والعدم في الآخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجواز كليهما

قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما تلويح

عند ابي حنيفة رحمه الله فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما
او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط
فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعي كل منهما
لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول [struck] الملك وافادة الملاقيح بافادتهما
لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما
الحج في اهلية من ينعقد به وهي الكل المجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق
يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس
من الامة على الاطلاق وتسقط العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجون
اعلم ان البدعة لا تخلو عن احد الامرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان
وافر العقل على انه يتبع ما يعتقده ومع ذلك يجانب الحق ويكابر فهو المتعصب
وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب الحالة على فعل
مخالف للعقل لقلة التامل واما المجون فهو عدم المبالاة في المعنى الماجن
هو الذي يعلم الناس الحيل واما عامة الناس فيما لا يحتاج الى الرأي
كنقل القرآن وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج
لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم
السند للاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني
اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع

ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد فنقل القرآن وامهات الشرائع من هذا
القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او
مخالفا في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان
الحكم قطعي بدونه فيلزم المرادان لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع
حتى لا يكفر جاحده بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف
احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع [struck] بالصحابة لانهم هم الاصول
في امور الدين والبعض بعترة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس
والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الطاعن
خبث الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب
الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر
كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة
اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلف [struck]
الصحابة والمخالف واحد في ما بين الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين
من سواه مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقهم
طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم دون اهل البدع واما انقراض
في شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي شرط لان لو كانوا
على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم

رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا **مسئلة** شرط البعض كونه فى [illegible]
غير مجتهد فيها فى الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر
لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليل لا لعينه ودليله باق ولان فى تصحيح
هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق
اهل العصر وقد وجد وشرطه لو كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد
العمل بالقياس ولا يلزم التضليل الذى ذكره اعلم ان الضلال اما ان يكون
بالنظر الى الدليل اى لا يكون الدليل معمولا بشرائطه واما ان يكون بالنظر
الى الحكم اما بالنظر الى الدليل اى يكون الدليل معمولا بشرائطه ومع ذلك
لا يكون موصلا الى الحكم الذى هو حق عند الله تعالى فان اراد بتضليل الصحابة
المعنى الاول فلا نم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم
الدليل معمولا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل
ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن
دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان
الدليل لم يكن قبل ذلك معمولا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل
وان اراد المعنى الثانى فلا نم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع
بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فالحق
لا يتعدد ثم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند

قوله وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى اذ الحكم الدنيوى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق الشرع قول الرسول وهو ليس بحجة
فى مصالح الدنيا لقوله عليه السلام انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه فى الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت
الحكم مطلقا لكن فى الدنيوى يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وان
كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف
فى غيره [illegible] فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن
التلويح

عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل
بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا فى ذلك الزمان
لكنه لم يبق دليلا فى زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة
الى الواقع فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف فى
مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال
واما الرابع فهو حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع
غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع
قلنا بل بكل واحد والا لم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة اول الآية ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا اى نجعله واليا لما تولى من الضلال ووجه
الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد
ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلو لا ان الاتباع
المذكور ايضا كذلك لم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة فكان الكلام ركيكا كما لو
قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين
حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلى الاية
فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون غير
ما اتى به النبى عليه السلام لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام

ويكون المعطوف اى الاتباع غير المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن
ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام
اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه
داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عليه السلام
ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان يشترط لكونه واجب الاتباع
اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان
واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان
كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبي
عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا
لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق
عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة
دراهم مع انه يملك احاد العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع
حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين
مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول
عليه السلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين وهذه الغيرية كافية لصحة العطف
كقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى
في الوجود الخارجي لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله

قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الحق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى
احدها مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية و
العقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى
القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع
وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة

وقوله تعالى كنتم خير امة الآية والطريقة توجب الحقية فيما اجمعوا لانه
لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا
شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه قد وصفهم
بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر
بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا
فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة
العدالة الموصوفة قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط
والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة
نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطه
ان تنتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يجاوز عن الحد الذي
ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش
في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب
الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة
والخمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور
والجبن وانما يجب فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية
فلابد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط
في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة

قوله واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على ان الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كونهم العاملين بالشرايع المستقلين بالامر بخير الامم ولان المعروف والمنكر بحسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع

فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله تعالى حسن فهي الادلة التي تدل على ان الاجماع حجة فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكون حجة فيجب ان يكون الدليل الدال على انه دليل قطعي قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما تتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا في غاية المتواتر والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة يجوز عليهم اتفاقهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة فذلك بحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بداهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطاء فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا ما يحكم به العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع الاتفاق والاتفاق لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على السمع فان حكم

فان حكم العقل بوجوب قبوله بان الحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الباقي كما نرى من الرسوم والعادات قلت كلامنا في ان يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يكونوا ان يتبعهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم اعتقدوا ان الحق بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما تتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر على امر فهذا من خواص امته عليه السلام فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فاذا استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة منهم المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم

مطلب في بيان عدم دلالة ادلة النص على كون الاجماع حجة

لم يوجد فيه وحي صريح وامروا افواههم بما يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة
على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين
فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام
فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم
والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سئلوهم
واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الامراء
الاطاعة في ذلك العهد وكذا البعض الامام وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم من العلماء المهديين خلاف الحق
بكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سويها
فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها يدل على ان النفس
المزكاة يلهمها الله تعالى الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي
المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم
على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم
بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانهم قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية
اذ لولا ذلك لا يكون كل منهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون
المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب وذلك

قوله واما الخامس فهو السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سببان الاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره فالجمهور على انه لا يجوز
الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق
الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد دائما ثم الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم
قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رض قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل
رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز
كونه خبرا واحدا فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام السرخسي ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان

وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع
المنعقد وبقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان الكل واحدا قال انه وصل الى
من الكتاب او السنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا بهذا القول كان الدليل
على انه حجة وجماعة متواترا على ان الاجماع الذي نحن ادعينا انه حجة اخص الاجماعات فان
قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة وحتى لا يكتفى بالواحد
بل نقول لا بد اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة ايضا ولهم
نصوص تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة
وقوله من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليكم بالسواد
الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء
بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب فاجماع الصحابة ثم اجماع من
بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف ثم
اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين
والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الناقل
فهو السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس
عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا وكونه حجة ليس
من قبيل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في فصل السنة

الركن الرابع في القياس

وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع

لانه ينص بعلة متحدة لا انه تركه بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع
والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس فقد قيل عليه ان التعدية
توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء
المعنى الذي ذكرنا وايضا لا تشعر بعدم بقائه في الاصل بل تشعر ببقائه
في الاصل في وضعها اللغوي الا يرى ان تعدية الفعل هي ان لا يقتصر
على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل
والمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا
ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المقيد لان التعدية لا تمكن الا وان يكون
الحكم متحدا من حيث النوع واما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك
بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء
على الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس
والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع
ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم
به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به
القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر القياس فالقياس هو
تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع واثبات الحكم في الفرع
وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو

لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا
وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات
الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول
وعلى ان اثبات الحكم في الفرع ليس الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع
في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا
لانه مثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة
الفرع هذا فاذا ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا الا ان القياس مثبت للحكم
ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت
واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان
لا عبرة له في الشرع عملا لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان
الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون
حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين المراد
بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم به وان كان المراد القرآن فالتمسك به
كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان
فضلوا واضلوا ولفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت
فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن الى آخره ولان العمل بالاصل ممكن وقد
دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الاية اي دعينا الى العمل بالاصل

قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل
وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم
عن الاثبات بقطعي

قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن
فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله ولا يكون مدركه بالحس
ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا

وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما ذهبنا اليه بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا
على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الله تعالى وهو قادر على البيان القطعي
فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو بتصرف الضمير يرجع الى الاشياء المذكورة في
حقوق الله تعالى ولانه طاعة الشرع اى الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم هنا الحكم
ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير
الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوها
فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل
فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها
القياس والعمل بالرأي اتفاقا فيصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب
بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اى يدرك بالحس او العقل اما بالنجوم او محاذاة
الكواكب ونحوها والاعتبار يحمل على الاتعاظ بالقرون الخالية فان النص
المتمسك للقياسين قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ
يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب اى ان تمسك
به احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وحمل ما هو رد الشيء الى نظيره اى

يقال عبرت اى جاوزت والمعبر الموضع
الذي يجاوز عنه وذلك متحقق في القياس
فانه عبور عن حكم الاصل الى حكم الفرع
فكانه داخلا تحت الامر

اى الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب
يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة
لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع انسياق الكلام له والقياس
يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار
هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اى بما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة
كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالآن نسلم ان المراد
بالاعتبار هو الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص الذي هي
نحوي الخطاب وطريقها اى طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص
ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر
بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت
وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون اثبات
العمل بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم
مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم
الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار
فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا
السبب لانكم ان اتيتم به يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما دخل فاء

التعليل على قوله فاعتبروا وجعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما
تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية ومعنى ان كل من علم بوجود
السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم يقدر من القضية الكلية لا يصح
التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون
في هذا الجزء صادقا واذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام
الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء ومعنى التعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة
فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس مع دلالة النص
مقبولة اتفاقا ولما اطلاف في العكس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا
ونظيره اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير مثالا لانه لما ذكر ان القياس
في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد
ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام
الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة وقوله كان الامر للايجاب والبيع مباح
يصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة
يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون من الحال شرطا
والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال والفضل ربوا اي الفضل
على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على
فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما تثبت المساواة صورة ومعنى واذا

واذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة
وايضا حديث معاذ رضي الله عنه عطف على قوله تعالى فاعتبروا وهو ان النبي
عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان
لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله
قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله
وقد روينا ما هو قياس عنه عليه السلام في اخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام
ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه
اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس
فقال ويكون الكتاب تبيانا لمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ
ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان
واما قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكل شيء يكون في كتاب الله تعالى بعضه
لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في كتاب الله لفظا والحكم في
المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى
اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه
في المقيس واما منكرو القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار
فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا
وان لكل حد مطلعا وهو وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التاويل
مطلقا تم

علة

قوله لان وجود الشئ او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة
وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى
يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين
العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة
توضيح رحمه الله

لكشف قناع الاستار عن جمال معاني التنزيل وانكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل
بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح فينا ايضا والعمل بالاصل اى الاستصحاب عمل
عمل بلا دليل لان وجود الشئ او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات
توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقيل لا احد ليس امرا به اى بالعمل بالاصل
وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عليه السلام
يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز
لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص و
والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى
باذنه ولا نعمل به اى بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا
مدخل للعقل في دركها **فصل** شرطه اى شرط القياس اعلم ان للقياس
اربعة شرائط اولها ان لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به
اى بالاصل بنص آخر كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام
وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني
وهو اما بان لا يدرك بالعقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه
كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم اى المعدول عن القياس باحد الامرين
اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل اى لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات
او يكون حكم مستثنى عن سنن القياس اى طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة
كاكل

١٥٥

قوله وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل
بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى وآتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تأجرني ثماني حجج وقوله
عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل
التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي ان الاحكام من المعدول به عن سنن القياس
ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون

كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل
الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل
خطأ على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس
لانه اى التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء والابقاء للاعراض اذ
يمتنع استحالة بقاء الاعراض فتقل منع الاعراض اى المنافع لا تشترك في استحالة
بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى واذا كان مستثنى على القياس
لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى
حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد يتعقد بقيود كثيرة وعلى هذا ثابتا
باحد الاصول الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى
هو نظيره اى الفرع يكون نظيرا للاصل ولا نص فيه اى في الفرع والمراد
نص دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص ثم لا يثبت اللغة بالقياس
هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة
والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد
يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة
الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى
للاولوية ووضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الالفاظ كالخمر وضع
لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا تطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق

مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة
فلا بد من وضع الثوب وكذا الزنا باللواطة ولا يقال الذمي اهل للطلاق
فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا التوضيح قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل
وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة
الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في
العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو وجد
التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والملح ولا يمكن رعاية
رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل و
والعدديات ليست بكيلية والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس
الخطاء على النسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره
لانه ليس نظيره لان عذر الخاطي دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع
نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه
وان كان مخالفا يبطل القياس في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة اليه
وفي قوله يبطل ترجع الى العكس وان لا تغير اي القياس حكم النص هذا
هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة
لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا اشتراط الايمان
في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل مخالف لاطلاق النص وكذا السلم الحال

الحال قياسا على المؤجل مخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا
لم يتعد اي الشافعي رحمه الله تعالى كما هو في الاصل فهذا هو بيان انه في قياس
جواز السلم الحال على المؤجل فساد من احدهما انه مغير للنص والثاني ان الحكم
لم يتعد كما هو في المقيس عليه بل تعدى بنوع تغيير وقد يتنافى الشرط الثالث
بطلان هذا اذ في الاصل يحمل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن
تحصيله فيه ومعناه يسقط فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا
النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر
اي فعلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في
بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا
في دفع القيمة في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل
السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها
الى صنف واحد اي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية بالتعليل بالحاجة اي فعلتم ان العلة
وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيمة بل اكمل لان الدراهم
والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي يمس لها الحاجة وفي دفع عين
الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج

بالطعام

شاة

الصنف النوع ...

الى غيرها وقد قلتم عند الاصناف لبيان الحاجة والعلة هي دفع الحاجة
فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة والتعليل بالحاجة في
الصورتين مغير لحكم النص في جواز لفظ تكبير الافتتاح اي غير تم النص
وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ
كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير الماء اي غير تم النص وهو قوله عليه السلام
الماء طهور وقوله عليه السلام فيما المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية في قوله عليه السلام الا سواء بسواء
والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير قلنا لا نم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين
معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فيقتل
حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي وانما
كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت
مع قيام الحاضرون في دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اي انما
كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا
واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها
وانما هي حق الله تعالى لكن يسقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص
صلاته وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا

مالا مسمى ثم امر باداء ذلك المسمى اليهم عبده وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى
ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كا
كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده
يكون اذنا بالاستبدال هكذا ههنا فيثبت هناك حكمان جواز الاستبدال
وصلاحية عين الشاة لان يكون مصروفا الى الفقير اما الحكم الاول فثبت بدلالة
النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة
وقد عللناه بالحاجة فان الصدقة تقع ومنها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة
بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى
الفقير للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا
الحكم وليس فيه تغيير النص يكون التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل
فيكون تغيير النص بالنص مجامعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا
معنى قول فخر الاسلام رحمه الله فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل
وقد قال ايضا فصار صلاح المحل الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء
اليد لتصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه
بالتقويم وعديناه الى ساير الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء
يد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير فحال
الابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال البقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح المحل الصرف

مطلب
في بيان جواز اعتبار العلة من جانب المصرف ومن جانب الواجب

قوله وذكر الاصناف وجه السؤال انه لم جوز صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما حمل ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص

اى صلاح المحل وهو عين الزكاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير علة غاية للصلاح اى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير لتصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الشرعي المذكور وفي قوله ان الصدقة وقعت في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول مع العباد

وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حق دفع ملك شخص الى شخص آخر واما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بها الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم احد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ الله يكونان

قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مايع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقات والا لما وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه جميع المايعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال

يكونان في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة له تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى محصلا وربك فعظم اى قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد ان ما ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس بعض صفات الله تعالى مزية على البعض سيما اذا كانت من جنس واحد واذا كان المقصود التعظيم حصل بلفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيم راجع الى مسئلة دفع القيم واما ذكرهما هنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص لذلك جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجس فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فيجوز ورد بانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فاوردوا ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات والمقصود بالذات الازالة فيجوز بكل ما يصلح لها وانما لا يزول الحدث بساير المايعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الاخلاف الخبث فان

مطلب في بيان معنى العلة

فان ازالته معقولة ولا يضر ان يزيلها امر غير معقول دفعا للحرج وهو
ان لا ينجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل
فالتغير يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة
وجب النية كالتيمم قلنا يأبى لطواهر فصل المناقضة فصل العلة
قيل المؤثر وينكشف العلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف
اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها
ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة
ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل
كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات
كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في
الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به
وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر
فانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر
فيه الحادث والجواب عنه انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم
فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس هو مؤثر في
الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب الايجاب القديم الوجوب على امر
حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر

الامر كالقصاص بالقتل والاحتراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية
والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك
وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات لا بان خلق الله تعالى الاحتراق
فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا عندهم ايضا وكل من جعل العلل
العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء
فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها جعل العلل الشرعية
كذلك فانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق
عقيب مماسة النار فان المتولد انما يخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف
في الكلام الا انه يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب حتى انا
فانا مشتغلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان
في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا
معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث
يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك فالاكرام
باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس
وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى
شرع الحكم عندهم على ما عرف فان الاصلح للعباد واجب على الله عندهم اي المشتمل
على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب

قوله ومن اثبت تحصيل فقد اثبت [illegible] الاستكمال [illegible]

فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم
على منع العلة يحصل الحكمة فان العلة لوجوب القصاص هي القتل العمد العدوان
ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع اى الى العباد او
دفع ضرر اى عن العباد وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح
العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة
وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء لاهتداء
الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما امروا الا ليعبدوا
الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض
اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض
اولى من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون
ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وههنا
راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا
بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا الى الفعل لانه يلزم الترجيح من غير
مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا
الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له
ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا
وكون

قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما
يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وقد [illegible] والقطب [illegible] لا لم او ما يمنعه طريقا [illegible] وقد يفسر
المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يعلل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم
والمصالح والثاني قول من قال بذلك وقال الامام القاضي ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته
بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك

وكون العلة بهذه الصفة مناسبة اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد
وتدفع الضرر عنهم تسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا
وقد قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته
بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي او اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة
دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كون النفس
وشهود النهار والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس
وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب
والدين والعقل فهذه الخمس الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان
وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب القتل العمد العدوان
والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها
كالحكم بتزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج
والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفؤ وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها
في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفؤ الى البلوغ واما ان لا تكون ضرورية
ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات النجاسة وهي علة منصب
الآدمي فلا تحتمل تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر
خلافه كتعليل حرمة الخمر ببطلان بيعها من حيث انها نجسة فتناسب الاذلال والبيع
يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب

قوله الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ثم ذلك لي ان في وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل

بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل
في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف
مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف والمراد ان
يترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة
ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق
في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودا
ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو
السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وهذا مثال الاول
الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام
الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليل عليه السلام
دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب
بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض
هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل والنص
مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي النص
موجب للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات
الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اي نعم ان النص موجب
للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع الا في الاصل وعندنا انه فيه معلل لكن لا بد

قوله نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كما لا يخفى وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا اذ الاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيرهما حتى وجب التعيين في بيع الحنطة

لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو
فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قال
ان في من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص
الغير المعللة نظيره في حديث الربوا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين
وذلك من باب منع الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن بيع
الدين بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الآخر
احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم
متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط التقابض
في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل
ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة
في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة
بعينها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل مدارها واعلم
ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان
التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل
آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليل لم يتوقف على هذا
ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التأثير وهو ان يثبت بالنص او
الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه

لا يثبت التأثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لا انكلا
ثبت اعتبار ان اثر جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ثبت
ان هذا النص من النصوص المعللة ولا يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية
للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك
عنهما اصلا حتى يجب الزكوة عندنا في الحلي والتبر والاواني وعارضا كالكيل للربوا
فان الكيل ليس بلازم للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا
علما بانه وسمانا اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا
اسم موضوع وصف عارض في الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام
ارايت لو كان على ابيك دين فقاس النبي عليه السلام اجزاء الحج على اجزاء
قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم
حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز
بيعه كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما
مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قلنا بمطلق موت
المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا
كالكيل والوزن مع الجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة
كما بانه **مسئلة** ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز
فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير

في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا بالاجماع
فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن

غير متعدية عنهما الى غير الحجرين لم يخلق الحلي ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة
اما اذا كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص
سواء كان معقول المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان
ماهية احكام الله تعالى وانما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في
الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول لانه حينئذ القائس
على الفقهية ليس الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه
عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف
على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير
مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا
مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى وتوهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة في
الاصل ان العلة في الاصل مادام حصل غلبة الظن بالعلية فان كانت متعدية من الاصل
اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص او مورد
الاجماع فيقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير
الاصل فلا معنى له اقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عندنا وعلى الاكتفاء
بالاخالة عند الشافعي ومع التأثير اعتبار ان اثر جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم
او نوعه فلو كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى
لا يحصل غلبة الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة وجنسها لما لم يوجد في صورة اخرى

لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة
كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف
انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق
الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد
عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد
في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة امتنع
التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية
الوصف القاصر فاذا وجد وهم لا غلبة الظن فلا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف
المتعدي المؤثر لكان يوهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا الموهم لا يمنع
التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هنا الا اذا كان الوصف القاصر
يثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام في قصة الخثعمية فحينئذ تثبت عليته ويكون مانعا
من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في الحجر وتعليل بالوصف
القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا يدل على كونه وصفا
مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا الثمنية علة للزكوة
في الحجر هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انها غير محتاج
الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي
وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان

الثالث لا يستلزم كون الوصف الجامع علة حكم جزئي غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك توهم صحتها فلا
من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة المثبتة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم
من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل بعلة كذا او لاجل كذا وكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في
التعليل مثل لكذا وبكذا او ان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد
الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع او الراوي كوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون و

ان الغنية من جوانب كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع
اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية مسئلة
ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص
يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا العتيق
لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك
في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فهي طالق تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال
زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في
الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به
الحر كالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فمقتول
العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز بوصف يقع به الفرق
كقوله في مكاتب قال لا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فمقتول
بعض البدل عوض مانع الثالث ثبوت العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله
كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقوله نهيتكم بان يكون مرة
ايذاء ومن اجل ذلك وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله فيما رحمة من الله وغيرها من الفاظ
التعليل او ايماء بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء نحو السارق والسارقة
فاقطعوا وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا
صريح لان الفاء تجئ للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا

وكذا لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او يترتب على المشتق نحو اكرم
العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة
او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والطوافات ان هذا اصرح
ذكر كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى
وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان يكون ان
في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تعويضا لان والظرف غير الاهاه ونحو ارأيت
لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين الشيئين بحسب وصف مع ذكرهما
نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بسبب
وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار
انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى
الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان
فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل
او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق
الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس
يكون علة لجواز البيع واعلم ان في بعض المواضع ان سلم العلية كما قال ان سلم

ان سلم العلية لان العلية في بعض المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي
لانه ان نسب الحكم الى المواقعة يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة
كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض هذه العلل لا يمكن لها العكس اصلا نحو السارق
والسارقة لان الشرع ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا
وكذا في زنى ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك
الوصف في نحو واقعت امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك
حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع
كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها الكتاب ونظرها
الملاءمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية والظاهر ان المراد منه ان الشرع
اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص
من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا وكلمة هذا اشارة الى كونه
متضمنا لمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى كالمقدور انه يتعلق
يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية
عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل رسول الله عليه السلام لطهارة سؤر الهرة
بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي
الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد
وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة

وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة
فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة وهو الرخص
وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر
جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا احل حد الشرب على حد القذف فان الشرع
اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو
اليه فقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى
افترى وحد المفترين ثمانون فاذا وجد الملائمة يصح العمل ولا يجب عندنا الا اذا كان
مؤثرا فالملائمة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة وعند بعض اصحاب الشافعي يجب بالملائمة
بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك
الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونها مخيلا
تسمى بالمصالح المرسلة وتقبل عند الغزالي اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف
المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي علم الشرع جنسه الابعد وهو كونه
متضمنا للمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد
الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس
الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف
في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير جرم لكن علم اعتبار

مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياسا على البكر الصغيرة والعلة الصغر فالصغر علة ملائمة كما رأيته ... عليه السلام ... وشهادة الاصل موجود هنا فان له اصلا معينا وهو الولاية على البكر الصغيرة يوجد فيه ذلك جنس الوصف او نوعه وهو الصغر ... [illegible] ... حسن چلبي

اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها
ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونحن نعلم انا ان تركناهم
استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس تخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة
ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز
الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين
ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر
مظنة للمشقة ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة
ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم
ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة
وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة
غير كلية لان بتقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا
الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتاثير عندنا ان يثبت بنص او
اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم
او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع
وكقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس
وهو عدم دخول شيء اعتبار في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة
على البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الحكم لانه

لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة فينظر اعتبار الجنس
في الجنس فان الجنس الضرورة اعتبار في جنس التخفيف وقد يركب بعض الاربعة مع بعض
كما تخرجه كالصغر مثلا فان النوع اعتبار في جنس الولاية والجنس اعتبار في جنسها
فان جنس العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه الباقي ثم المركب
ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة
وستة منها مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع ثم المركب
من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمى البعض اول الاربعة غريبا
والثلثة ملائمة ثم لا بد من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل
اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم
لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد
جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين
اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد
من اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل وقد
يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة صحيح ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا
وعند البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عندنا

عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة
الاصل لما علمنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخرى
الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون
شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا
وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد يوجد بدون الاوليين لانها
اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه
فاذا وجدت بدون التاثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اي الوصف الذي يوجد
في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا والغريب نوعان احدهما مقبول
وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد
جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا واما الحجة لنا
التاثير لانه اي القياس امر شرعي يعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون
بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه السلام
انها من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولا يخفى ان الدم من العرق
وهو النجس له تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون
له تاثير في التخفيف وكقوله ارأيت لو تمضمضت الحديث وغيرها مما اتى الرسول عليه السلام
والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في
في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول

وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البلوغ وايضا قلنا صوم رمضان
متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره اى تاثير المتعين فى عدم التعيين فى الودايع
والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا او لما كان
هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلق
يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفى النفل فانه اذا نوى فى غير رمضان
صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففى رمضان ينصرف الى صوم رمضان لتعينه
فان فرض رمضان فيه كالنفل فى غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اى على العلية
فى القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او الاخير ان باطلان فتعين الاول
فان لم يكن حاصر الا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اى غير هذه الاشياء
التى رددها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص
بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البلوغ
فهذا اجماع على نفى ما عداهما وتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت
علية المشترك الفارق هو الوصف الذى يوجد فى الاصل دون الفرع والمشترك
هو الوصف الذى يوجد فيهما وعلماؤنا لم يقبلوا هذين فان علة التقسيم قبولها لما يكون
مرجعهما الى النص او الى الاجماع او الكتابة بالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم
بانه وجود الحكم فى كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم وشرط بعضهم قيام
النص فى الحالين اى حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان نظر اذا قام الى

الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فيعلم ان الوجوب
دار مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا او عدما والنص
موجود فى الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد
القيام الى الصلوة وجب الوضوء وههنا لم يوجد الحكم اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر
واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما عرف فى مفهوم المخالفة فموجب النص غير ثابت
فى الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث
يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلوة
مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص
واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن
جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم ان هذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم
عن النص اصلا وقوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لكن نقول ان علل الشرع امارات
فلا حاجة الى معان تعقل قلنا نعم فى حقه تعالى اما فى حق العباد فانهم مبتلون بنسبة
الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص
مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند
الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع فى العلامة ولا ينشرط
لها ايضا اى لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح

اى كما انه لا يدل على العلية

فيها انما العلة عليه ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع
عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح
في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم
تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية وعند من لا يقول بتخصيص
العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزءاً
للعلة فحينئذ قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في
كون الوصف جزء للعلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى
وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا
في باب القياس وهو ايضا ممنوع بل مسلم في اية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر
الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل
الحدث ولما كان الامر مطلقا دل على قيام الحدث فاكتفى فيه اي في الاية بنوع ايجاز
الوضوء بدلالة النص اي على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح اي بوجود
الحدث وهو قوله او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا وايضا فيه اي
اي في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايثار ابطام
الاثم وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة بهذا وجه
حيث صرح معه ذكر الحدث بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا
اخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجد دونا
شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو

وهو غضبان عند فراغ القلب فقد ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له
ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب
اي الغضب
كما ذكر في المتن اما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة
للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان شرايط
مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم
ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق
والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص دالا على عدم الحكم
عند عدم الوصف فبطل قوله النص قائم في الحالين ولا حكم له **فصل** لا يجوز التعليل
لاثبات العلة كما اذا ثبت تصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس اذا ثبت تصرف يكون علة لثبوت
الملك في قولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة
جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا وهو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي
بدون الكيل والوزن فاجاب ان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عليه السلام
عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة ههنا شبهة الربوا وشبهة الربوا
ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية
على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة في بدلالة النص وكذا القصاص
في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المسقط فلا يرد
اشكال في صغرها بابها اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام

ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت شرط مفهوم المخالفة

ولا لاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكقولهم
رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم او صفته كصوم بعض
اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب
الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء، اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض
في بيع الطعام بالطعام عند الشافعي رحمه الله فانه لا اشتراط التقابض عند
الشافعي رحمه الله اصلا وهو الصرف والجواز بدونه اصلا اي لجواز البيع بدون
التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض
عند الشافعي رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو الصرف
وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح
الا للتعدية هذا اما قالوا اما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول فخر
الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الاشياء اصلا
فهذا لا يصح وهو قال في آخر الكلام وانما انكرنا هذا في الجملة اذا لم يوجد له في الشرع
اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس وان اراد به لا يصح في هذه الامور
الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة
في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى
معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
والحق في اثبات العلة انه ان ثبت عليتها بالمعنى او نصا للتعليل فكل شيء يوجد فيه

فيه ذلك المعنى للحكم بعليته لكن هذا المعنى لا يكون اثبات العلة بالقياس لان
العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمحل
وهذا هو المختلف فيه **فصل** القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان
لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان
قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر
في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس
الخفي وهو ما يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تعليم الاستحسان
وبعض الناس يتحير في تنويعه وتنويعه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة
القياس الجلي وقوله يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا لان
ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا وهو ظاهر وهو الحج الاستحسان وقد انكر بعض الناس
العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات
وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها
يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره
لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كا
كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكروا
ان القياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي تأثيره وظاهره صحته وخفي فساده اي
اذا نظرنا اليه بادي النظر يرى صحته ثم اذا تاملنا حق التامل علم انه فاسد

الاستحسان

وللقياس اي للقياس الجلي قسمان ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فالاول
ذلك راجح على اول هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح
على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس
نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنسى
هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا اعني ثاني ذلك
اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من
الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من
الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على
سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو
ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة
تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعا
لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا تؤدى بالركوع كسجود الصلاة فعملنا
ههنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح
تواضعا مخالفة للمستكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود
تؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية
الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا اخر وهو قوله ولما اختلفا
في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لا لانهما اختلفا في المبيع بعد السلم فهو يوجب التحالف في

وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب
التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف
هنا يوجب الاختلاف في الاصل واعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذرع
المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المبيع
بعد السلم فهو يوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي تسبق اليه الاوهام ثم اذا
نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع
والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن
واذا كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا
المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا في هذين القسمين وعلى تقدير التعارض
بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم
العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان
الا في صورتين واضحتين وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي
الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس
قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس
يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره
فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في غير الصور
الثلث ويرجح في صورة واحدة ولا يصح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيحهما

الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على الكل استحسان
وثانيه مردود ويبقى الاخيران فالاول من الاستحسان اى صحيح الظاهر والباطن
يرجح عليهما اى على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود
اى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن يبقى الاخيران اى من الاستحسان
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخير القياس
ان وقع مع اختلاف النوع فما ظاهر فساده بادى النظر لكن اذا تؤمل تبين
صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين
من الاستحسان اى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيرى القياس
ان وقع مع اختلاف النوع وهذا فى صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر
فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما
ان تعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن
من القياس فلا شك ان ما ظاهر فساده بادى النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى
مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا وهو مع اتحاده ان امكن فالقياس
اولى اى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسانا صحيح
الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسانا فاسد الظاهر صحيح الباطن
قياسا كذلك يكون القياس اولى فى الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا
لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على

على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا
فى نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما
وجد ذلك الوصف مطلقا او كليا وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك
الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحد الوصفين المذكورين فى الفرع فيوجد
الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا
او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور
ثم يوجد هذا الوصف فى الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا
محال على ان ربع [illegible] ولتعديتى فعلم ان تعارض قياسين صحيحين فى الواقع ممتنع
وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس
قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين
استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان
كذلك وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل فى هذا
التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى
كل من التقديرين لا يخلو اذا تؤمل حق التامل تبين صحته او تبين فساده واذا
كانت القسمة منحصرة فى هذه الاقسام فقوى الاثر وضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام
قطعا والمستحسن بالقياس الخفى يتعدى لا المستحسن بغيره نظيره ان فى الاختلاف
فى الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشترى فقط قياسا لانه المنكر وعليهما استحسانا

خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع اى انما حلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم
المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن
ولما كان هذا ظاهر لم يذكر في المتن فيتعدى الى الوارثين اى اذا اختلفا
وارث البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان
والى الاجارة اى اذا اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء
المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة الا استحسانا
ليس من تخصيص العلة على ما يأتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة
ولكن كلك لما ياتي ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا
فصل في دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض
وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اى الجواب عنه باربع
طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجس علة الانتقاض
فنوقض بالقليل فنمنع الخروج فيه وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اى ملك
المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اى ان
ان كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك
لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فنمنع ملك بدله
اى ملك بدل المغصوب بان نمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل

بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة
والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اى المعنى الذي صارت العلة علة لاجله
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الراس فلا
يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي
في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اى ولاجل انه تطهير حكمي غير معقول
لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اى التثليث
في المسح كما في التيمم ومفيد في الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو
ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة في خروج النجاسة
علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء
المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض في المدبر
ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول
وفي الثالث بان لا نم ان حل الاتلاف لا ينافي العصمة في مال الباغي بل انما
انتفت للبغي اورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها في خروج
النجس علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجس موجود فيها بدون
الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب
فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع
فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها

ا بالمستحاضة

ان حل الاتلاف لاحيا، المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير
في المخمصة لاحيا، المهجة يجب الضمان فيضمن في الجمل الصائل فنوقض بمال البغي ان
العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحيا، المهجة لا يجب الضمان فعلم
ان حل الاتلاف للاتلاف لاحيا، المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نم ان حل
الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف لحل
الاتلاف بل للبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب
الضمان او عدم بقا، العصمة فح لا يكون هذه الصورة نظير الدفع
بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا
فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في
المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت
بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل
الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة
في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع
هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم هو ارتفاع العصمة
في صورة النقض شي اخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة
ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع
الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض

فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شي اخر فهذا ابانة
علة الحكم في صورة النقض شي اخر ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة
نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة
فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل
الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل
الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة
لم تنتف في مال الباغي لحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف
ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع
تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحيا، المهجة ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت
حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذا
الفساد في الامثلة الثلث اورد مثالا اخر في الملخص فقال وانا اورد
للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجس علة لوجوب
الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على
الما يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجس ومع ذلك لا يوجب الوضوء فنمنع
عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نم عدم وجوب
الوضوء في صورة عدم الما بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع
الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية

بيان السببين وغيرهما فانه حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا الحكم اعلنا
ثم اعلم انه ان ثبت تيسر الدفع اى دفع النقض بهذه الطرق فيها والا
فان لم يوجد فى صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن
بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف لمانع فهذا تخصيص العلة
ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فتجعل عدم المانع
جزءا للعلة او شرطا لها لهم فى جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية
كالعام والكتاب بالاتحاد عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية
فانه تخصيص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون
لمانع كما فى العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المذكور
فى كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكن عدلت عن
هذه العبارات لما سيأتى مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر فى الرمى
وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شىء فلم يصب السهم وكبيع مال لا يملكه
او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه
كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه
كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فالتخصيص
ليس فى الاوليين بل فى الاخر لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم
لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففى الاوليين من الصور ليس كذلك لانا

لان العلة لم يوجد فيهما وفى الثلث الاخر العلة موجودة والحكم متخلف
لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم يقل فى الملل الثلث الموانع
ثم يقال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان فى خيار الشرط قد
وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف فى فصل
مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على
السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم فان كان داخلا على
الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط
فاوجب الحكم وهو الملك لكن لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب
فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير
العيب يتضرر المشترى فيكون له الخيار فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففى خيار
العيب يتمكن المشترى من رد البعض فيكون له الخيار لانه تفريق الصفقة
وهو بعد التمام جائز وفى خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام
وذا لا يجوز ولنا ان التخصيص فى الالفاظ مجاز فيختص بها وترك القياس
بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة ولان العلة فى القياس
ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على جواز التعدية اذا علم وجود
العلة فى الفرع من غير تقييد بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان
عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اى عدم المانع

اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون
لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه
كالخارج النجس مع عدم الخروج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه
فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه ولا شك ان ما ثبت
تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره
لان الكتاب والسنة والاجماع لا يجمع الفاسد
شرعا وسيأتي مساله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال
لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل
وهذا نزاع جدلي ولانه اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن اذا
اثبت في الفرع مانعا يضر وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق
لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا تعليم يتبع في المناظرات
وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة
فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع
لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الش رحمه الله اعتاق الراهن
تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع
يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه
وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل يعني بيع الراهن
فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن
التوقف وان

صورته ان يقول الش ... المعنى في الاصل ما ذكرنا لكن المعنى فيه كذا وهو مفقود في الفرع ... وصف في الاصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع

وان كان التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم
البطلان لا يكون الحكمان متماثلان وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان
العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل ادمي مضمون فيوجب المال كالخطاء
فيقول ليس كالخطاء اذ لا قدرة فيه على المثل اي في الخطاء على المثل لان المثل
جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا
يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا اي توجيه هذا الكلام على
سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع
مزاحمته اياه يعني المال شرع خلفا عن القود لا حكم الاصل وهو القود لكن لم
يجب فقلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عندنا نفي مزاحمة المال القود
فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون
مثل قول الش في النكاح انه ليس بمال
مثلا يقال لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون
العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في
في مسئلة الاختلاف في العلة
الفرع كما مر واما في شروط التعليل او اوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة
واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل وهو يسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم
الدليل على نفي مدلوله وهو يسمى معارضة وهي في الحكم وفي علته والاول يسمى معارضة
في الحكم والثانية في المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على
المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات

الا انكار الى موقوف

... ولان عدم الوصف لا ينافي وجود ... الحكم

قوله الاعتراض

دليله وسيجي هذا انما نعة ما اذا ذكر المنع بسند اسيجي مناقضة كما يقول ما ذكرت
لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير الى آخر ما عرفت في المانعة وله ان يسلم
دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي
ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سوا كان المدلول هو الحكم
او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة
في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض
ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس علة فهذا معارضة
في المقدمة ثم شرع في تفصيل المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل
وان كان بزيادة شي عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه
فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء
فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين
قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع
بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الراس
ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد الكمال بزيادة
على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك
النقيض يسمى عكسا كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي النذر والشروع كالوضوء اعلم

اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي فيها كالحج فيلزم
ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع
والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم
استوا النذر والشروع في هذا الحكم والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس
لانه جاء بحكم آخر والحكم مجمل وهو الاستوا اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب
جاء بنقيض حكم بعينه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل المعترض بصدده وهو
اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا الحكم مجمل وهو الاستوا
اذ الاستوا يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستوا الذي هو في الفرع
غير الاستوا الذي هو في الاصل فهذا معلول ولانه يختلف في الصورتين ففي
الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر
عطف على قوله بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو ان يثبت نقيض حكم المعلل
بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة للمعارضة
اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول والثاني كقولنا في الصغيرة التي لا اب لها صغيرة
فتنكح كالتي لها اب فنقول صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخ كالمال فلم ينف مطلق الولاية

بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت ملك منتفي سايرها بالاجماع اى لعدم القايل بالفصل
فان لكل من نفى الاجبار ولاية الاخ نفى الاجبار ولاية العمومة ونحوهما
فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي نعي اليها زوجها فنكحت وولدت
ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب
فراش فاسد فيستحق بالنسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت
حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه
من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش
صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه منع
المناقضة وهي ان تجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب العلة وانما يرد هذا
اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة
نحو الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر
والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان
النعمة كلما كانت اكمل فالجناية تكون عليها افحش فالجزاء يكون اغلظ فاذا
وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا
في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم
بمعنى جعل العلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر واما

وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه يتكرر فرضا في الاخريين
والمخلص عن هذا اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل
التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة
بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم
بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم
بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع فيه بثبوت
التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب وجوب النذر
فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا
في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف
الشافعي رحمه الله تعالى فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول
الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال في البكر والثيب فيهما سواء اى لا نقول
ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة
فيكونان متساويين فاذا ثبت احديهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين
واحد وهذا المخلص غير ثابت في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا وعلى ما سلمنا
رجم الكافر والقراءة في الشفع الاخير فاراد ان يبين انه يمكن التخلص في مسئلة الشروع
في النفل و[illegible] الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن فيهما في هذا اى مسئلة الرجم
والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان الاول اعلى

نفى الناعي الميت نعيا اخبر بموته مغرب

قوله اذا صح احتراز عن صوم يوم النحر

وفي الثيب

فتل والا فضرب وفي شروطهما جت يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن
الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واما في مسئلة التراويح فلان الشفع
الاول والثاني ليسا بسواء في التراويح لان قراءة السورة ساقطة في الشفع
الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فعوله على ما ذكرو اشار الى هذا ومنها ما ...
فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبول وان اقام على علية شيء
آخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه
كما يعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره مما يتفق عليه
لانه لا ينفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى
وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما
فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما
تاثير في فساد الآخر **فصل** في دفع العلل الطردية لما عرف ان العلة نوعان
اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران دون
التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي
هذا الفصل يذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة
الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو
يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف
ولا يمكن الخصم تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل

كغسل الوجه فنقول ليس عندنا ايضا كذلك الغرض البعض لقوله تعالى برؤسكم
وهو ما ربع او اقل على ما سبق فالتثليث وزيادة وان غيره وقال ليس بتكراره
ثم نمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة
بالاطالة لكن الفعل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل يتسع
اي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار بل على ان
التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقرير الاول
قول بموجب العلة وعلى تقرير التغيير ممانعة فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث
جعله ثلثة امثال الغرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان
اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات فنمنع هذا في الاصل اي لا نم ان الركنية توجب
هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقرير
ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقرير
التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله
المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية
للاسقاط فلا يدخل تحته الممانعة ومنها اي من انواع الوصف اي بيان الوصف الذي جعله
المعلل علة في النوع كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب
بالاكل كحد الزنا فلا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة

بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة
فنقول ان اراد المجازفة بالوصف وبالذات اى الاجزاء فهى جائزة لجواز
الجيد بالردى هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف ولجواز عدم تساوى
الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات اى الاجزاء وان اراد بها
اى المجازفة بحسب المعيار بخصوص ما يدخل فيه اى فى المعيار وانما الحكم عطف
على قوله وهى علة الوصف كما فى هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهى بالمساواة
لانم امكانها فى النوع وان ادعيتها غير متناهية لانم فى الصبرة فقوله كما
كما فى هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالمانع فى الحكم
ان يمنع ثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى النوع وقوله لانم امكانها
فى النوع اشارة الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذى يدعيه المعلل بالوصف المذكور
فى الاصل وقوله لانم فى الصبرة اشارة الى هذا او كقوله فى صوم رمضان فرض
فلا يصح بلا تعيين النية كالقضاء فنقول ان اريد بعد التعيين فلانم فى الاصل
او قبله فلانم فى النوع اى ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية
بعد صيرورته متعينا فلانم هذا فى القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح
الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلانم هذا فى المتنازع لان تعيين
النية قبل صيرورته متعينا ممتنع فى المتنازع لان الصوم يتعين فى
المتنازع فلا يكون صحة الصوم فى المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل

بتعيين

قبل صيرورته متعينا لانه يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما
فى صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما فى نسبة الحكم الى
الوصف كقوله فى الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلانم ان
ان العلة فى الاصل هذا اى لانم ان علة عدم عتق ابن العم هى عدم البعضية فان
عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم
يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلانم ان العلة فى الحد عدم المالية وكذا فى كل موضع
يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقال عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان
الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقدم تفسيره وهو فوق
المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل
اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته مؤثرة
ثم يندفع المناقضة كما سيأتى فى المناقضة فى قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما
فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليل الفرقة
باسلام احد الزوجين اى احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند
الشافعى يقع فى الحال وبعد الدخول يتاخر بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة الفرقة
وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهى له وان ابى يفرق بينهما فى الحال
سواء كان بعد الدخول او قبله ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما اى ان ارتد

لعدم القرابة وعدم المحرمية صح

احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلث قروء اعلم ان في
فيجعل الردة على ابقاء النكاح مع انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في
الحال سواء قبل الدخول وبعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليله مردود
بنفس الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنكاح والردة لا تصلح عفوا
وكقوله اذا صح باطلاق النية يصح عن الفرض بالاتفاق فكذا بنية النفل فان
بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل
وكقوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح
فانه يشترط له الشهود ما كان اعظم خطرا ما كان الحاجة اليه اكثر جعل الله تعالى اوسع
الرابع المناقضة ومنه يلجئ اهل الطرد الى القول بالتأثير كقوله الوضوء والتيمم طهارتان
فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير
حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم اي الوضوء تطهير حكمي مع ان الماء
مطهر بحكم الشرع بالطبع في حق الصلوة فجعلها كالحقيقية كما يزيل الحقيقية
فهو غير معقول الضمير يرجع الى الكل وهذا الكل هو الذي احاله في فصل شرائط
القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى
النية في ذلك اي في التطهير فيحصل التطهير سواء نوى او لم ينو بل في ضمن ورية قربة
فلا يحتاج الى النية في ضمن الوضوء قربة والصلوة تستغني عنها اي عن صيرورته
قربة كما في ساير شرائط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة ولما المسح فلحق بالغسل

الحكم فلهذا ان
بالغسل تيسيرا فجوابه سواء مقدر وهو ان يقال الغسل تطهير معقول فلا يحتاج
الى النية لكن المسح تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب
بان مسح الرأس ملحق بالغسل وظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج
اقتصر على المسح فيكون خلفا فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف
البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقتصر على الاصل
في غير المعتاد كالمني والحيض اي لما اتصف البدن بالحدث بحكم الشرع وجب غسل
جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية الحدث وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية
من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي
غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة
غير معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف الغسل من
الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهو غير معقول اشارة الى هذا ويرد
عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم
وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج النجس في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير
الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا
ينبغي ان يقاس ساير المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قيس في تطهير الخبث وجوابه
انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث

قد اعلم انه تمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد
فخر الاسلام بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية
بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا
الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس
كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام
ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل **فصل** في الانتقال اي
الانتقال من كلام الى آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخ
اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر
يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال
منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول
او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا او اما في الحكم فقط
وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشوا او لغوا
فيهما وهو الثالث فيثبت بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا
لا يعد انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما
في قصة الخليل وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر

آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة
الخليل صلوات الله على نبينا وعليه حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق لان
الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم
بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو
قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة لكن عارضه بامر باطل وهو قوله
واللعين
انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى العلة
التي لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبده بشرط
الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبده ثم اعتقه بنية الكفارة
فان قيل عندي لا المنع بهذا العقد بل بنقصان الرق اي نقصان الرق
يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينتقص ثم يثبت هذا اي عدم نقصان
الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان
اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان
الرق لم ينتقص كلا هذين صحيحان والرابع احق لان العلة التي اوردها يكون
تامة في قطع الشبهة بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او
الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل **فصل** في الحجج الاستصحاب حجة عند الشافعي
في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات

كما ان بقاء الشرائع بالمقتضي ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث
يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة
لنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعده عليه
عليه السلام ليس بالمقتضي بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حيوته فعدم دوامه
في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور
مناقض فيكون البقاء بالدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث
عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث
من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة
وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا
ان المقتضي لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح
ولا تجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكر المشتري لان ملك
الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالمقتضي فلا يكون حجة على المشتري وفي السنة
على الشفيع على ملك المشفوع بها لا الخصم واذا قال العبد ان لم يدخل الدار
اليوم فانت حر ولا يدرى انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان
العبد يتمسك بالاصل وهو ان عدم الدخول الاصل فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق
على المولى ومنها اي من وجوه الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء
اي في الممانعة في دفع العلل الطردية والاخ فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان

للاثبات

الاحتجاج بتعارض الاشباه

الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب
انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول
زفر رحمه الله ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا
يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذا من اي القسمين **باب**
المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه
الاخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى
بوصف هو تابع فبينهما معارضة والتفاوت المذكور في رجحان وان كان اقوى
بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام
زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فحكم ذلك
عفوا الا انه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الاخر
واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان
احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة واعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان
يكون احد الدليلين اقوى من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون
احدهما اقوى بوصف تابع كان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد
الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل
بالاقوى وترك الاخر واجب اما الثالث فيباح حكمه متساويا وهو ما اذا تساويا قوة
فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فيجوز اطلاقها وان كان العمل بالاقوى

واجباً لكن لا يسع مدار صحته والترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني والثالث
فبين الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة يحمل ذلك على نسخ احدهما
بالآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة
حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما
ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان
واحد بل نزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم
والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك اشارة الى رجوع
الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما
عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون المتأخر ناسخا
للمتقدم والا يطلب المخلص اي بدفع المعارضة وبالجمع بينهما ما امكن والا يعمل بيان العمل بالشبهين
بالشبهين فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال
الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند
تعارض الآثار روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه نجس وروي عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمته وحله فلما تعارض الادلة
بقي الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث
لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك ثم هو اي التعارض في الكتاب والسنة
اما بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل

قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين
المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
فالآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب
حيث قال لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية
ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد
قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اوفوا بالعقود واللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا
المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية
لان الغموس صح عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس من كسب القلب
والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن
فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا
بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب
وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته وان فيهم يحمل المؤاخذة في الاولى
على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة

في الاية الثالثة ومن المواخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد
في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي تحمل ان في العقد في الاية الثانية
على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو
فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على هذا يلزم ان لا يكون
العقد يجري على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان يكون المواخذة في الآية
الاولى هي المواخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو محلها على الدنيوية واما

اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية

على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ونحمل المواخذة
في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية واقول لا تعارض هنا واللغو
في الصورتين واحد وهو عدم الكسب لانه لا يليق من الله تعالى ان يقول لا يواخذكم
بالغموس والمواخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثالثة سكت عن الغموس وذكر
المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة الا ان المراد
المواخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو
في الاثنين واحد وهو السهو اما في الاية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما
في الثالثة فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم الله باللغو الخالي عن القصد
الذي يدع الديار بلاقع اي اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يواخذكم الله
بالسهو كما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمواخذة المواخذة
الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء والمواخذة وقوله فكفارته لا بد لها ان المراد

البلقع والبلقعة الارض القفر التي لا شيء بها يقال اليمين الفاجرة تذر الديار بلاقع قلت هو حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مختار الصحاح

المراد المواخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اي الاثم الحاصل
بالمنعقدة يستر بالكفارة والاية الثالثة دلت على عدم المواخذة في الغموس
السهو وعلى المواخذة في المنعقدة ومن ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض
ويثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس ولنا الثاني وهو المخلص
من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد
والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل منها وانما لم نحمل على العكس
لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا
طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد
الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان
يكون الثاني ناسخا للاول وكذا ان كان دلالة كنص احدهما محرم والآخر مبيح
يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه والمحرم
نسخه ولو حملنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح
فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت
التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة
بعد نسخا وبيانه انه لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما
كان ناسخا لها ان لو ورد في الزمان الثاني دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء

ورود الدليل المذكور على ما عرفت من تعريف النسخ غير مسلم فلا يكون المحرم بالنسبة الى ذلك المبيح ويمكن اتمام تسميه

فيلزم ح كون المحرم ناسخا للدرك المبيح لكن نورد الدليل المذكور على وجه لا يرد
عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه
لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تع
خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في
الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد تغير
الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم
فيلزم هنا تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد
بهذا التقرير فتقرر الدليل لهذا الطريق او نقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى
لا النسخ بالتغير الذي ذكرتم وقال فخر الاسلام رحمه الله هذا اي تكرر النسخ بناء على
قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا
سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة
قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة
وذلك الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان ووقوع
التحريفات في التورية فلم يبق الاعتقاد والوثوق على شيء من الشرائع وظهر الاباحة
بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد المحرم ولا المبيح واعلم ان
الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس وغيره
فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة كان

بيان حكم الافعال قبل الشرع

فان ارادوا بالاباحة ان الله تع حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان
ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فنحن وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا
ان الله تع حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع به فبطل لقوله تع
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا وعند
الاشعري على الوقف وفسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تع
عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين
وايضا في المحصول عن هذا ان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على
انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الكلام ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم
الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع
بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو
ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان
كان حكم فلا يعلم احظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فبطل لانا
نعلم ان عند الله تع حكما اما بالمنع او بعدمه واما انا لا نعلم ان الحكم حظر او
اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب
على فعله او تركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تع الحظر
او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا عقاب على الفعل
والترك هذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما وقوله عليه السلام ما اجتمع

الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والآخر
نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به
بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى من النافي كما قلنا في الجرح والمبيح وان احتمل
الوجهين ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء
على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فما روي انه عليه السلام
تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه
لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا وكلاهما سواء
فتعارضا فرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما
ولا يعدله يزيد بن الاصم وفيه نظر وهذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان
نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك
الخصم بما روي انه عليه السلام تزوجها وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي
فالخلاف انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام
انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام
تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا
فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنهما ونحو ان اعتقت
بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر

بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة
التي زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي لنا انها عتقت
وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني ناف لان معناه
ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر
بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل
فان بين وجه دليل كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل
المعرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد يدرك بظاهر الحال
وقد يدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بماء الجاري وملأه باحدهما ولم يغب
عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر
الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل تفرع
الشهادة على النفي والنافي القياس عطف على قوله ففي الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض
قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابة فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ ايهما شاء
من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابة والقياس بعد شهادة قلبه ولا يسقطان
بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بظاهر الحال اذ في الاول اي في تعارض النصين
انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياسين
ليس اي التعارض لجهل محض لانه اي المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل
وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي وكل واحد دليل في حق العمل **فصل** فيما يقع به الترجيح

فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص
على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية
والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد
والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف
عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف
ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف
بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم
ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى
من المفرد واقسام المركب بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة فلا يخفى عليه
شيء من ذلك والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة
التاثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رحمه الله يقول
يرق ماءه مع غنية عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا النكاح يملكه العبد باذن مولاه
اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا
اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي رحمه الله تعالى اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر
قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان في الاول
تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر
من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه بمعزل الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا انضم اليه كالكفو

كالكفو بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة ترتفع باحلال الامة المسلمة وقلنا
هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح
الحرة فكذا نكاح الامة اي دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي
على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا اقوى
اثرا لان الرق منصف للحكم كما في الطلاق والقسم والعدة والحدود ولان الرقيق
له شبه بالجمادات والحيوانات بواسطة الكفر ففي هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالجماد من حيث
الذات فاوجب هذا الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرف
الرجال يقبل العدد بان تحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فتنصف باعتبار
الاحوال فتحل الامة متقدمة على الحرة لا متأخرة فاما في المقارنة فقد غلب الحرمة كما في
الطلاق والعدة اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل
النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد
لان الحرة لا تحل لها الا زوج واحد فاعتبر التنصيف بالاحوال لانها لو كانت
متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح
ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه
يصح للامة اذا لم تكن متأخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية
اذا لم تكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة ثنتين ليس لتغليب
الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر

ما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله

وكما في مسح الرأس ان المسح في الحصة اقوى اثر من الركن في التثليث والاكمال

فرع لبيانه على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم مسح

في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن

فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اي

بالاكمال هو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا

الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد البيع بيعا فاسدا والايمان

ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب التعيين هذا الرد رد الوديعة

او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد البيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان

البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعل لاجل البر وكما في الغصب فانه

يتقوم بما يتقوم بالعقد يعني بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو

على المتعدي اي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مما لا في الطبعة ليملك المنافع

فهو المط وان لم يكن مما لا في الطبعة يكون المثل التقريبي افضل مما يملك المنافع

لان الاعيان الباقية خير من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدي

اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار

الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة

تامة وان لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف

قوله بالمثل لقوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب

كالاموال الكلها والصلوة والصوم ونحوها وتوضع الضمان عن المعصوم جائز

في الجملة اي عدم الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل

مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تع

فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي

نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة

فعل العبد وفيه احتراز عن القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو

معلوم عند الله تع والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع

فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال

المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشرع وذا لا يجوز

اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي قلنا بعدم الضمان فانما هو

لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشرع فهذا

اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف اسهل الى آخره بقوله ولان الوصف

وان قل فايت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فايت الى ضمان في دار الجزاء

فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتوضيحه ان الوصف وهو كون المماثلة تامة

يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل

يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت الوصف

ابطال فالثاني خير اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عموم المماثلة حتى
عن قياس ان في لفظ الله وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف من الامثلة المذكورة
ومن قوله الثالث المسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكذا في الغصب اي ادناها
لترجيح القياس على القياس لكثرة اعتبار ان ربع الوصف في الحكم المذكور ليثار الاول
فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي وهو قوله ركن فيسن
تثليثه لكثرة اعتبار ان ربع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا
صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله
صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار ان ربع التعيين
في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب النافع
كما في سائر العقود وانما الكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو
قوله ما يضمن بالعقد الى اخره لكثرة اعتبار ان ربع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات
والصوم ونحوهما وجميع العقود والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني
والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف
كقولنا مسح اي المسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه ينعكس فان كل
ما ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المصحح [في وضوء كغسله] متكرر في ولبس لم يكن
اي مسح الراس ركنا [كغسل الوجه واليد والرجل] وكذا ما هو ركن ليس تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس
لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة

والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم
في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو
جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذ كان الاصل كليا كما يقال كل انسان
حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان [انسان] واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور
عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل
هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم
هذا الكلام لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي ذلك عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام
مبيع عين فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر البياعات وينعكس
ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه
اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين مال
لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط
قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم غير الربوي وذلك لان عكس القضية
المذكورة هو قولنا كل ما لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا
غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل
فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح
واما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما حيث يعدم الحكم
عند عدمه فان [الظن] بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان العبرة في

العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجح
يرجح اي تاثير العلل وهو الثلاثة الاول اقوى من العدم عند العدم **مسئلة** اذا تعارض
وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى
من الترجيح بالوصف العارضي كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته
اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا هو يرجح
الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالذاتي اذ
بالعارضي وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية
والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح
الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر قال في ترجيح الفساد على الصحة بوصف العبادة
فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك
من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحة على الفساد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح
بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ
المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي
وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكروا امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية
فصل ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي رحمه الله تعالى
في ان الاخ المشترى لا يعتق على الاخ لانه يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجهين



قوله يشمل الربا في قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء كما مر في شرط القياس

بوجوه كحل التزوج وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل
لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلق اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف
غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار
لهذا اذ الترجيح بالفقه وهو التاثير لا بالصورة ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة
ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا **مسئلة** يرجح بكثرة الدليل عند البعض
لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل
سهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما
لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل حرام الا ان الاقل
فترك الاقل سهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى لان كل دليل
مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح
بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله الاجماع
على عدم ترجيح ابن العم وهو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على
ابن عم ليس كذلك بل يستحق الكل بسبب على الانفراد ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا لكان الترجيح
بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير اي في ابن
عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضي الله عنه على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع التركة وكذا الاخ
بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان جهة الاخوة اي جهة الاخوة لام تابعة
للاولى اي للاخوة لاب والجهتين متحدة اي جنس القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة



فيحصل بها اي الاخرى لا و الاخرى لا بهما هيئة اجتماعية بخلاف الاولى فيصير مجموع
مجموع الاثنين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد
الشهرة فانه يحصل بها هيئة اجتماعية هي نوع علم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة
اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل منه اجتماعية اما اذا بلغوا حصل منه اجتماعية تمنع
التوافق على الكذب وقيل بلوغ هذا الحد يحصل كون كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة
في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحيح على الفاسد بالكثرة في صوم غير
مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق
وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع
من حيث المجموع وغير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم
منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع والعبد هذا ايضا فان كل امر منوط بالكثرة كما في الافعال
والحج فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالصيام مثلا فان
الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول
من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى العلة وكثرة الادلة
من قبيل الثاني لان كل دليل موثر بنفسه فلا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط
بكل واحد لا بالمجموع من حيث المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم يتعلق بالاكثر
من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحفظه وفرع
عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس آخر عطف على الصدر المفهوم في قوله فلا يرجح ومعناه انه اذا

اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الاخر لكنهما ادتا الى حكم واحد كما ان علة
الربوا عند الش الطعم وعند مالك الطعم والادخار وكل واحد من العلتين توجب
حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه
متعدد فانه ح لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح
ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا الكل ما لا يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة
والاخر عشرة فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين سواء في
لا يرجح صاحب الكثير ايضا بل ينبغي ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن لا يقسم بقدر الملك
لان الشفعة من مرافق الملك كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها
المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير
منقسم عليها بخلاف العلل المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم
عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوعة بها بل هو ثابت بها لانها
فلا ينقسم عليها **باب الاجتهاد** وشرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشريعة
واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على
احتمال الخطا فالمجتهد عندنا يخطي ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وعند اشباههم على ان
عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فاذا
اجتهد في واقعة حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد منهم ان المجتهدين كلفوا باصابة
الحق ولولا تعدد الحقوق لزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة

اى فى جهتين فى شرح التقويم والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهد يخطئ
لا لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة
فان من صلى من خالف الامام عالما حاله يعيد على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ
للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى
فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله تعالى في المخطئ فعند البعض
مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطاء
في الحديث وقوله عليه السلام في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب اليم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المنقول لقوله عليه السلام فقول هذا الحديث ان
المجتهد مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول
العذاب وقوم هذا الحديث وقصة في الركس الخ في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ
انتهاء وهذا قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد فاذا كان الحق عند
الله تعالى واحدا الا المراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل لانه
قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار
وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي الشرعي حتى يكون مدلوله قطعيا قال الله تعالى
ففهمناها سليمان الاسبع على ظنهما كان وعلى كل سليمان عليه السلام خص باصابة الحق
وتنصيص الاجر دل على ان الصوابى على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله تعالى لولا
كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل واما المن ورخص النبي عليه السلام

جهة الفدى حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز
كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم يتساوى الحقوق لان
دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانه لو تساوت لاصيب
بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات
يتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون الحق متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها
سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وفي
حديث اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله تعالى
وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان اورد نصان
صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد معنى اى كيف يتعدد الحق اذا ورد
معنى نظيره حلى النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب وان في يوم
وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف الى الحاجة بمعنى القياس ان النص
الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان
واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما
منسوخا ولا اخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص
الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلولين كل واحد منهما
اذ دلالتهما معنى لا يزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما
حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الحلي بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا النسبة الى

بالقراءة ايضا فلولا الكتاب السابق لم يثبت اباحة القراءة وهو الرخصة لكن الحكم العزيمة هو ترك
الوتيرة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا
فلا يتحقق العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد لعلة سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد
لا يعاقب بل له اجر ان يكون طريق الصواب بيننا والله اعلم بالصواب **القسم الثاني من الكتاب**
في الحكم وهو يحتاج الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل
المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الاهلية في ملحقاته **باب في الحكم**
اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام
المعروفة وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان
هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحوه اعلم ان المراد بتعلق زائد على التعلق بالحاكم
والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء ركنا لشيء او علة او شرطا فان التعلق بالحاكم
ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له
الثاني كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنافع
وشغل الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا
او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا
اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا
وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل
بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان

وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر
فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات
الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه
اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجة
يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا
فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد
لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول فهو الحكم
الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي مع منع الترك فان كان هو اي كون
الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض و ظني فواجب وبلا منعه فان
كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان على العكس اي ان
كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض
لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق
الا ان استخف باخبار الآحاد واما عملا فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب
الا ان يعفو الله تعالى والتفاوت بين الفرض والواجب كالتفاوت بين الكتاب وخبر
الواحد فان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد ليس كذلك لكن يوجب العمل فلما
فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه خبر الواحد

ثابتا بدليل ظني وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض
والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من
ان يكون هذا المنع بالمنع القطعي او الظني فيصح ان يقال صلاة العيد واجبة والسنة نوعان
سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها
وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده
والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي وعندنا تقع على غيره ايضا فان
السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون
سنن الزوائد وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي لانه متبرع فيما لم يفعل بعد فلا ابطال لما اداه
تبعا وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار
لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح
بالمؤدي اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى
تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى اي صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله
فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينتصب تسمية وفعلا على الحال بتقدير حال
حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اي منشاء الحرمة
عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحو واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية
لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول قد اخرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل
فيكون المحل هنا اي في الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته

صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل واريد به الحال كما في الحرام لغيره فقولنا الحرام لغيره اذا قيل هذا
الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها
منشاء الحرمة لا انه ذكر المحل واريد به الحال فالمجاز تحقق في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله
حرام اذا اريد منشاء الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه
كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بل هذا الثاني يرجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن
بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني فالمراد ما ثبت ان لا يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا
على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها يسمى عزيمة
وهي اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان
من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الاخر
اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة
مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول اي الذي هو رخصة
حقيقة وهو احق بكونه رخصة فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقتل
او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم
فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى
لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى
وكذا الامر بالمعروف الحامل على القتل مال الغير والافطار ونحو من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير او
على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة

لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثانى اى الذى هو رخصة حقيقية لكن الاول احق منه
بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار هو شهود
الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخصة بناء على سبب تراخى حكمه فالسبب شهود الشهر
والحكم وجوب الصوم وهو تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى من الرخصة عندنا لقيام
السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتوهم ان العمل
بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل
الى ثواب الحق بالعزيمة ومتضمن لليسر المختص بالرخصة فالاخذ اولى الا ان يضعفه فليس له ان يبذل نفسه لانه
يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اى الا ان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة
اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثانى لان فى الثانى وجد السبب للصوم لكن
حكمه متراخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فى الافطار فشبهه كونه حكما اصليا فى حق المسافر
بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلى فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون اباحة الكفر
حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اى الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية
وابعد عن الحقيقة الاولى ما وضع عنا من الاصر والاغلال فسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق
مشروعا اصلا والرابع اى الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط
مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع فى الجملة كان شبيها بحقيقة
الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوى ورخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا
حكم مشروع لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر فان

فانه هو منهما ساقطة عنا اى فى حال الضرورة مع كونها ثابتة فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم
فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى اما هنا فالمحرم غير قائم
حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم فى حال الضرورة
ولان الحرمة لصيانة عقله ودينه عند فوت النفس وكذا قصر صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله
عليه السلام ان هذه صدقة الحديث روى عن عمر رضى الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون
فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سال عمر رضى الله عنه
لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط
وكذا سؤال عمر رضى الله عنه دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر ولكان عالما
بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط
لا يحتمل الرد وان كان التصدق ممن لا يلزم طاعته كولى القصاص فهنا اولى اى فى صورة
يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار
انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما فى الكفارات هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط
وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام والرفق متعين فى القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة
رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن يسرا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة
المسلمين اسهل وفى غير رمضان اشق فالتخيير مفيد فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه
اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذى يكون باداء الفرض مساو فيهما واما العلم الشامل من الحكم وهو الذى

الركن

يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا
فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا
فان توقف عليه وجوده فشرط والا فعلامة اما الركن فما
يقوم به الشيء وقد يستعمل بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن
اصلي فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء
الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل
ان لم يعدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم لا اكثر حكم الكل من اجزاء الكل ايضا نظيره
اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن

العلة

ينتقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما ويعني مؤثرة
فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح
للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما
اي بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتراخى عن الشرعية واما اسما فقط كما
المعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان
الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون
علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة والا لكونه علة
لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة لكونها
علة انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة

معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا تكون علة حكما لكنها اي الاجارة
تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة
رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه
من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابه بالاسباب
بخلاف الاجارة واما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة
فالعلة التي يتراخى عنها الحكم ولكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابها للسبب لوقوع تخلل
الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم
فلا يكون مشابها للسبب وكذا الكل اي كل ما هو مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما
لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكاة لانه في
اول الحول علة اسما لاضافته اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء
وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابهة بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن
متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان
النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم
بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء
لا حصول له الا بالنصاب لان النصاب علة العلة والنماء لا حصول له الا بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له
شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه مع علة حقيقة لكان النصاب سببا
حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلة كان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه

يثبت اي حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى اذا رجع ضمن وكذا
كل ما هو علة العلة كشراء القريب فانه اي كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب
وعلة العلة انما يشابه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام
فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى لا حكما عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما
علتان اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشبهان الاسباب ومنها الاجارة ونحوها اي مضاف والنصاب
ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها يشبه الاسباب
ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها
علة يشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس
علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد
جعل فخر الاسلام رحمه الله العلة المشابهة بالسبب قسما اخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام
السبعة التي ينحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتب لم يوجد العلية
اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين الاثنين منها فثلثة
اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم اخر فيحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة
ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع
الموقوف وقد يوجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب والظاهر ان شراء القريب علة اسما ومعنى
وحكما لكنه يشابه السبب واما ما له شبهة العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت
باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما معنى [redacted] الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا

والملك

وحكما كالجزء

فاذا تاخر الملك يثبت به الحكم اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم حتى يصح
نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة يعتبر عند الاعتاق ويعتبر النية عند الشراء ويضمن
اذا كان شريكا عند علمائنا اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله والخلاف فيما
اذا اشترياه معا واما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق وهو الوفاق لابي حنيفة رحمه الله ان
في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك القريب ولا يعتبر جهله في الحكم برضي وان كان في
القرابة يثبت بها اي يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن
كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اي اذا شهدوا واحد ثم واحد لا يضاف
الحكم الى ان هذا الاخير بل الى المجموع فاذا رجع ضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما يعمل
بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما او حكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض
فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اي
المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في النكاح فالاول فلم يذكر
في المتن المدعو اليه للظهور واما باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة يقوم مقامها في قوله
ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل
في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول
احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط
كما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين
والخلوة بيان دفع الحرج ودفع الضرورة ان دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك كالمحبة فان الوقوف

المغير عليها ح فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن اللحية مقام المحبة اما المشقة في السفر
والانزال في النفاس والختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج فلذا قلنا انهما
وبالتقسيم العقلي تنقسم قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى
وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما ولا حكما فالتقسيم الذي ذكرناه وهو ما يشبهه
العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما
فقط كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لا ارادوا
بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما واما السبب فقد علم انه لا بد ان يتوسط اما السبب
بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة فانها
فانه علة الهلاك ومشي الدابة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب مع العلة فيضاف الحكم الى السبب
الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اي لا يجب
القصاص عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزء مهم
المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اي العلة
مضافة الى السبب نحو ان يكون اي العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا
يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال
على مال السرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين
السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن
فينقطع من العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لاخر تزوج هذه المرأة

المرأة فانها حرة فنكح واستولدها فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل
او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع
انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذ الحرم يثبت
بافضائها الى القتل اي تثبت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة
الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن
بازالة الامن اذا ثبت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يجز سببا للهلاك فلا يضمن ثم
اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال
المسلم اي اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس
فدلالته لا يكون ازالة الامن وتضييع الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا
ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه
لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد
الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف
الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر
المعلقة فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان
دخلت فعبدي حر وان دخلت فلله علي كذا الجزاء متعلق بقوله ما هو سبب مجازا وقوع الطلاق
والعتق ولزوم المنذور لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود اي لان
هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكما يسمى بالله للكفارة

اى السبب للكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند
الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد
الشرط اى فى صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الاول اى السابق علة حقيقة
بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعى هى اى الكفارة مع العلة حتى ابطل التعليق
بالملك اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا
لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا
وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة
هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا يتبين فى ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا
فعند زفر رحمه الله لا لانه لا بد من الملك والحل عند وجود الشرط قطعى الوجود ليصح التعليق
شرطا وجود محله فى الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فحال الابطال زوال الملك
لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم
قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار
لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع الطلاق ثم يقول بشرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع
الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال
التعليق فاذا علق الطلاق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعى الوجود عند
وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق
وجود

وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود
الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق ثم ابطله زوال الملك فحال الابطال زوال الملك
لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلقات الثلث فانه يوجب ان طلقها فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء
فيكون للجزاء شبهة الثبوت فى الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر الخوف اى الجزاء فيكون
الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون
البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اى يبطل التعليق زوال الحل ولو ان يقع
الثلث لا زوال الملك ولو ان يقع ما دون الثلث لانه لم يكن له رجوع اليها فالحاصل ان قوله ان
دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون منصرفا الى الطلقات
التى يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التى يملكها بنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج فى تلك
الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك عند الشرط فان الشرط
فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اشتراط تلك الشبهة ليكون البر مضمونا
المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت فى الحال ليكون البر مضمونا
بيان اسباب الشرائع
واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر فى فصل الامر فسبب وجوب
الايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب فى الآفاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان
الصبى وان لم يخاطب وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب

لا يكون النصاب وهو ان يتكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهناك
الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب قلنا دفع هذا الاشكال بان المال
الغني لا يحصل الا بالنماء والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا
بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان لكل يوم بصومه
ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
وعلى اما الانتزاع الحكم عن السبب اولان يجب عليه فيؤدى عنه كما في العاقلة والثاني باطل
لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فثبت الاول وايضا يتضاعف الوجوب
بتضاعف السبب والاضافة الى الفطر يعارضه الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة
ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سوال مقدر وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة
يضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة يضاف الى الراس ايضا فاذا
تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف وهذا الدليل اقوى من الاضافة
لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف
المؤنة اي في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية الراس وللحج البيت واما
الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار
هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع للارض حال عن الخارج عبادة اي العشر
عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اي
سببه الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل
وهو

وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة
الدنيا والاعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت
وصف العبادة في العشر ووصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي
وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل
وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر
اي للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان
ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك بالعقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت
للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم
كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء
لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض
من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك بالعقل تاثيره كما ذكرنا في القياس
يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو اما حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء
للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المرأة التي اتزوجها طالق وفيه ان اثر
التعليق عندنا منع العلة وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة
تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان شهدوا
مع شهود العلة يضمن هؤلاء فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهدا ان
بان الزوج خير امرأته وآخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع

الوثيقان يعني شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان
كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال
فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هي ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رحمه الله لان القضاء بالعتق ينفذ
ظاهرا او باطنا عنده والعلة لا تصلح للضمان العتق العلة قضاء القاضي واما لا يصلح للضمان
لكونه غير متعد فانه قضى بنا على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود الشرط
وشهود اليمين فان العلة يصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا ضمان
لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين
وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا عارضة علة يصلح لاضافة الحكم
اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازال المانع
صار شرطا للسقوط ثم يرى ان العلة لا يصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها لانه فان
الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط
لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفره في غير ملكه بخلاف ما اذا اوقع نفسه واما وضع
الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب وانما شرط في حكم السبب
وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا
فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه تقدم على صورة العلة والشرط
يتأخر عنها وكذا ان فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله ان فعل الطير والدابة هدر
فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ما الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان
لما

لما، لهما انه هدر في اثبات الحكم لا فيقطع عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا مال او وقف
سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع
الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما
شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا
وجد الاول في الملك لا الثاني لا يطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله صورته ان دخلت
هذه الدار وهذه فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق
عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما
العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد
هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا تتوقف
على احصان يحدث متأخرا فالقول بما ذكروا هو ان الشرط امر متأخر عن صورة العلة ويمنع
انعقاد العلة الى ان يوجد هو هو تعريف الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح
والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط
التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء
وغيرهما فيكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس شرطا وهذا الاشكال اختلج في خاطري واجاب
عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة
كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات
فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف

الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم كالاحصان هو الشرط الذي يكون
متقدما على العلة وهي الزنا ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن
ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا الا بشهادة وهذا كان
لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا
اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء ان قيل يجب
ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي كما ذكرنا
ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان
بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه
كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان
فيثبت احصانه بشهادة الكافرين قلنا شهادة النساء تختص بالمشهود به دون المشهود عليه
اي في عدم القبول فان العقوبة لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة
وهنا لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن تتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه
ودفع النكاح وهي تصلح لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو
الحكم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة
الكفار تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح لذلك
اي لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع النكاح وعلى هذا
اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة يجوز ان تثبت بما لا يثبت به العلة قالوا تقبل شهادة
القابلة

القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر
عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل
لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة
مقبولة في تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصال علامة للعلوق
السابق وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة
فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد البينة وهي اما الفراش واما الحبل الظاهر واما
اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه اي في حق
الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها لا عند ابي حنيفة رحمه الله لان
الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط
لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه
الحجة ضرورية فلا يتعدى اي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع
عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق
مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت
على انها بكر في حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في حق
البكارة والثيابة بل يحلف البائع وقال الشافعي رحمه الله الاصل في المسلم العفة عما يعرف كبيرة
ثم العجز عن اقامة البينة يتوقف ذلك اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف
حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيتبين سقوط الشهادة

وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز اقامة البينة فبمجرد القذف سقط الشهادة عند
الشافعي وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز
عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على
العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم
قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز ظهر ان عدم قبول الشهادة كان
ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز ظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك
القذف قلنا القذف في نفسه ليس بكبيرة فان الشهادة عليه مسموعة حسبة اي لله تعالى وهو اي
القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن فيه من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة
فيكون العجز شرطا اي لرد شهادة الرامي والعفة اصل لكن لا يصلح لاعتبار رد الشهادة لما
عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاستحقاق بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد
بعدما جلد بطل رد شهادته وجلد الزاني وان تقادم العهد اي ان اتى بالشهود على الزنا بعدما
جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد بطل الرد اي رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اي حد الزنا على
المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد **باب المحكوم به** وهو قسمان ما ليس له
الا وجود حسي وماله وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما ان يكون
سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل والشرب وكذا الثاني
كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة فالمحكوم به وهو فعل المكلف قسمان
ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وماله وجود شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون

ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي
آخر او لم يكن فتحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي
وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي آخر وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا
وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي
فلان الاكل مباح او واجب او حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب
لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس
سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي بحسب الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع فان وجد
فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والا فاسدا اي ان لم يحصل
معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم توجد اي الاركان والشرائط يسمى باطلا و
والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت فيه
الاركان والشرائط وحصل الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق
العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات
خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق
والاقرار ملحق به حتى ان من تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند
علمائنا اما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل
في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا
ولا يصح ردته وزوائده الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال

الابتداء ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه اى لان الخراج
لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو
المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم وعند
ابى يوسف رحمه الله يضاعف لان فيه اى فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما
الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف اى العشر اذ هى المضاعفة اسهل من الابطال
اصلا اعلم ان محمدا رحمه الله قاس بقاء العشر على الكافر على بقاء الخراج على المسلم وقال ابو يوسف رحمه الله
ان فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة
والاسلام لا ينافى العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كما فى التغلبى وهى
الغاية يرجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعف اسهل من الابطال فيضاعف
وعند ابى حنيفة رحمه الله يتغلب خراجا اذ التضعيف امر ضرورى فلا يصار اليه مع امكان الاصل
وهو الخراج لان التضعيف يثبت باجماع الصحابة رضى الله عنهم بخلاف القياس فى قوم باعيانهم الا ان
تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وهذا مسلم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون فى حكمهم
وحق قائم بنفسه اى لا يجب فى ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبة كاملة كالحدود وقاصرة
كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت فى حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطى مقصر فلزمه
الجزاء القاصر ولا فى القتل بسبب كما لا يثبت حرمان الميراث اى القتل بسبب كحفر البئر ونحوه وان شاهد
اذا رجع لانه اى حرمان الارث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة ككفارات
فلا يجب

فلا يجب على المسبب كحافر البئر لانها اى الكفارات اجزية الفعل والصبى اى لا تجب الكفارات
على الصبى لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعى رحمه الله فيهما اى فى المسبب والصبى لانها
عنده ضمان المتلف وهذا الاصح فى حقوق الله تعالى والكافر اى لا يجب الكفارات على
الكافر لوصف العبادة وهى اى العبادة فيها غالبة اى فى الكفارات الا كفارة الظهار فان
وصف العقوبة فيها غالبة لانه اى الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اى
وصف العقوبة غالب فيها لقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطى
ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار لما لم يكن فيه شبهة
الاباحة ينبغى ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا
غير مسلم الى صاحبه دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل منعا عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا
الزاجر بالوصفين اى العبادة والعقوبة ومعنى الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء
وقد وجد نافى الشرع ما هذا شانه اى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة
الحدود ولم نجد على العكس اى لم نجد فى الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال
هذا جوابا لمن يقول لم لا يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود ثم نوع على ان كفارة الفطر عقوبة
وبشبهة قضاء القاضى والمنفرد اى المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته
وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا فلا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعى
وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر وانما حقوق
العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثانى غالب القصاص

وأما حد قاطع الطريق فحق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف
فى الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا فى احكام الدنيا اى صار
الاقرار المجرد قائما مقام الاصل فى احكام الدنيا ثم اداء احد ابوى الصغير خلفا اى اداؤه
حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اى لما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا
وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه لا بكونه تبعية ثم تبعية اهل
الدار او الغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اى اذا عدم الابوان وكذا الطهارة
والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا
عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضرورى
اى التيمم خلف عن الماء عنده فى عدم العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض
بتيمم واحد وقال عطف على قوله لم يجز فى اناءين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب
على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا
ثبت العجز بالتعارض اى بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق
لا ضرورى ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا
فى حق كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضئين كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر رحمهما الله
التيمم خلف عن التوضى فلا يجوز لان المتوضى صاحب الاصل والمتيمم صاحب الخلف فلا يبنى صاحب الاصل
القوى صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلى بركوع وسجود على المومى وشرط
الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما فى مسئلة مس السماء خلافا لابى يوسف

بيان الاهلية والعقل

باب المحكوم عليه

ولا بد من اهلية للحكم وهى لا تثبت الا بالعقل فالعقل نور يضىء به
طريق يبتدا به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب اى نور يحصل باشراق العقل
الذى اخبر النبى عليه السلام انه من اوايل المخلوقات فكان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسى
يخرج ادراكها الى الفعل وكذا القلب اى النفس الانسانية مع هذا النور العقلى وقوله طريق يبتدا
فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس فى الالات الظاهرة ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة وهى
بداية تصرف القلب بتوسط العقل بان يدرك الغايب من الشاهد او ينتزع الكليات من
الجزئيات الحسية ولهذا التصرف مراتب استعداده ابتداء الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى
النظريات ثم علم النظريات بانها متى شاء استحضرها بحيث لا تغيب وهذا نهايته وتسمى العقل المستفاد والمرتبة
الثانية تسمى عقلا بالملكة فاعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا فى كتبهم ومثلوه بالشمس
كما ذكر فى المتن وهذا اخص بما قال الحكماء والتفصيل بعينه مسطور فى كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا
العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شىء خلقه الله تعالى
هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذى
اخبر النبى عليه السلام انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور كما فى قوله تعالى الله نور السموات
والارض وقد يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر فى الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف
هذا المعنى وبيانه ان العقل الانسانى مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور يخرج ادراكها
من القوة الى الفعل كما اذا اشرقت الشمس يخرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل
هذا النور المعنوى الذى حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم

ومن قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكر في المتن فسمى الاول العقل
الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا
العقل بالملكة يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات
المراد بالواجبات الواجبات العقلية
وقوله بيداءة يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس الخمس بدايته ونهايته وكذا الادراك
العقلي فاعلم ان بداية درك درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته
ارتسامه في الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي
يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة للحس المشترك ثم الوهم في موخر الدماغ يرتسم فيه المعاني
الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المتفكرة في وسط الدماغ تاخذ المدركات من
الطرفين وتتصرف فيهما وتركب بينهما وتسمى متخيلة ايضا فهذا بداية الادراك للحواس فاذا تم هذا
تشرع النفس الانسانية من المتفكرة علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله
اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما اعلى اما العمل كوجود الصانع وسمي
علوما نظرية واما اسفل وسمي عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر
فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اي يستدل بهذا التحرك على وجود تلك القوة وهي
قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن بحركة الى ما هو خير وعما
وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير
والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير
والشر اذ لو كانت عارفة لحركته علم عدم معرفتها العدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك

بداية ونهاية درك الحواس هو بداية الادراك العقلي صح

ان ذلك الجوهر دايم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال
ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس لذلك
والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدا الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها و
كثافتها في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات
المجودة فيها فتصير اشد تناسبا بذلك الجوهر وتزداد استضاءتها بانواره واستفاضتها منه فان
فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية
والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر فقدر الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم
جواب
التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد
سبق في باب الامر الخلاف في ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الحاكم هو العقل بنفس العقل هذا فرع
مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان
لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فضلا عن ولا
ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو
مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة
دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور ولكن قد يتطرق الخطأ في العقليات
فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق
الغلط في مقتضيات الافكار كما نرى من اختلاف العقلاء بل اختلاف انسان واحد في زمانين
فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة

الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق
الخطاء فيها فهو وصف غير كاف اي العقل وصف غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء
على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه يستوجه العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان تحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترناه التوسط اي المسائل
المتنوعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استغنائه عن جعلها
الله تعالى علما لحصول الايجاب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط
فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت
عن الاعتقاد بان لا تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وان كونت تبين فانها لم تدرك المدة
المذكورة لم تجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجه علم انها ادركت
مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم
يحصل التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان تحصل فيه التجربة ويمكن عقلا يضمن
قاتل الشاهق لو قتل مع التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام فصل
ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد
وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم
من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى من الآية اخبار عن عهد
جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته والاشهاد عليهم
دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق الرب سبحانه وتعالى على عباده فعلم بذلك

من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال تعالى وكل
انسان الزمناه طائره في عنقه الطائر كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر الى جانب
الايمن سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب
للخير والشر وهو قضاء الله وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه
ما قضي له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة او الغل العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت
الآية على لزوم العمل للانسان ومحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعارة العنق
لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى
وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف اي وجوبها
عليه فثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان وصفا هو به اهل لما له وعليه فوفر الذمة بوصف
يصير به اهلا لما له وعليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود منها اثبات
اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي
يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته
مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فجاز ما يمكن اداؤه يجب
به وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اي على الصبي وهذا افهم من قوله فاذا
ولان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض
كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة الاجنبية

اى لا يجب فلا يتحمل العقل اى لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه
يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عن فعل ولا العقوبة اى لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص
ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في بحث المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت
في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة
لان الصبي سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت
كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله لرجحان معنى
العبادة ووجب عندهما اعتبارا اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج
يجب على الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب والا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض
والحيض ينافيها يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم
اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل اى يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحيض لا ينافي
الصوم وعدم جوازه منها اى عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف
اى الخلف اى سقط الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة و
والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اى الاغماء لا يمتد شهرا عادة اى شهر
رمضان واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل تثبت بنوع كذلك اى اهلية الاداء
الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة
تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ الغير المعتوه
فما يثبت بالقاصرة اقسام حقوق الله تعالى كالايمان ووقوعه يصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا

مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتاديب
جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا
الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب ولانه اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر
اى بحجر الشرع وقوله ولانه اهل للثواب وقوله ولان الشيء عطف على قوله لقوله عليه السلام وهو بطريق
هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان
الى كفر الاخر جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم
ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية
لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الاخر لا الى اسلامه وايضا هما من ثمرات الايمان
وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الابدي انما يعتبران تبعا ثم ان
ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزمه بنفسه كالا اذ بعد ما الا لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر
فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزم احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات
والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا ترد بالحلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا
اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام
الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على
على انها تلزمه تبعا ايضا اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان
لا يلزمه تصرفا لانها الضار قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة يصح
يصح وان لم ياذن وليه فان آجر المحجور اى الصبي المحجور والعبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي

وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى
لا يلزم ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط
السلامة حتى ان تلف فيه يقضي الى تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي
لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجور
والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان
لم يأذن الولي ادنى الصحة اعتبار الادمية والتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة
بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق
والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته اي ولا يصح مباشرة الولي الطلاق
والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء
لان القاضي يقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها لاجل جالية
اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما يهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة
المستقرض ويأمن هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث
انه يدخل المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط راي
الولي لانه اي الصبي اهل لحكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي فيحصل بهذا
اي بمباشرة الصبي براي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع
طرق حصول المقصود ثم هذا اي تصرف الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة رح
بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب

من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش ففي رواية عن ابي حنيفة
يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه اي الصبي في الملك اصيل وفي الراي اصيل من
وجه دون وجه لان الاصل الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت
شبهة النيابة اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه
مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت
في غير موضعها اي في غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا
عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق انه اي تصرف الصبي بطريق رايه اي براي الولي كمباشرته اي الولي فلا يصح
بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب واما وصية الصبي فباطلة لان الارث
شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس اي يمدون اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها
سبب ثواب الاخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث
شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي فرع على ان الارث شرع نفعا
للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال
وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطال الارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرعت
من البالغ وان كان ضررا كالطلاق

فصل

الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة
اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على
نهج العقل الا نادرا وهو في العصمة يسقط كل العبادات لمنافاته القدرة وهو اعظم الانبياء عليهم السلام

عنه وحيث لم يكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم اختلفوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب
لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك ويبقى ذمته وهو اهل للثواب ثم عند
ابي يوسف رحمه الله هو انشا الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد
البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا وقال محمد رحمه الله لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ
وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد يسقط وغير الممتد غير مسقط في كل واحد من الصورتين والممتد
مسقط وغير الممتد غير مسقط عنه ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة ساعة و
عند محمد رحمه الله بصلوة فيصير الصلوة ستا وفي الصوم بان يستوعب رمضان وفي الزكوة بان
يستوعب الحول عند محمد رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف
لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا وانما قال هذا
جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من الجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق
الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب
بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امراته عرض الاسلام
على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال
لا فعل في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب
ولما بيننا انه اهل لحكمه هذا العارض من اسباب الحجر واما هو عن الاقوال فيفيد عبارته ومنها
الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدا الفطرة لان الصغر
ليس لازما لماهية الانسان اذ ما به الانسان لا يقتضي الصغر فيعني بالعوارض على الاهلية المعنى
الحالة

اي حالة لا تكون لازمة للانسان ويكون منافية للاهلية هو لان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء
التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلقه على صفة يكون وسيلة الى الحصول ما قصد من خلقه وهي
ان يكون من مبدا فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذا الكمال
فتكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعد ما يحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن
الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان
حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة وكل التكليف والعهدة عنه ساقطان
فلا يحرم الميراث التعقيب لهذا لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان
بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال
هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يعجل بالجزاء الميراث المجوزي لحرمانه
لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر فلا يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان
بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية بالرق ومنها العته وهو اختلال
في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع
العقل فيما ذكرنا الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على
ولي المجنون بخلاف الصبي لان الوقوف اي الجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها
النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في
حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل
في الصلوة فان حاله مذكر واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او يجد انه

مركوز في الانسان كما في الذبح والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فكلام الناسي يكون عذرا
لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية
اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعد بلا حرج لعدم امتداده
قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي ابطل النوم عبارات النائم
وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح التلاوة
واذا تكلم لا يفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو تعطل
القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يوجد في الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى
لم يعصم عنه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى
المذكورة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه
شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا
يرى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فيبطل
العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا
بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم
ثم الاغماء كما ينافي اليقظة اشد من منافاة النوم اياها فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم
وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء توجب في ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة
يمنع البناء وهو فوق القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما
في حج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر
وجودها

وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون
حق الله تعالى لكنه في البقاء صار حكميا به يصير المرء عرضة للتملك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل
التجزي حتى ان اقر بمجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وفي جميع احكامه
وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق
عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فعتق البعض عتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
يتجزى اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال
الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت
حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد اي زوال حق الله تعالى
يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية
المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منه الحج اي من الرقيق والمكاتب
حتى اذا عتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع
بدنهما ملك للمولى الا ما استثني من الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له
وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره
بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر بها المأذون او المحجور اذ ليس فيها الا
القطع وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة رحمه الله مطلقا اي في القطع ورد
المال وعند محمد رحمه الله لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق القطع دون المال وينافي
كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا تحتمل الدين الا اذا

ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فساوى ذمة في دين لا ذمة في ثبوته كدين الاستهلاك اي اذا استهلك
مال انسان والنكاح لا فيما ثبوته لهما كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بل يؤخر
الى عتقه وينتصف الحل ينتصف المحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان و
باعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق اي في فصل الرق اي تحل الامة اذا كانت مقدمة
على الحرة ولا تحل اذا كانت متوخرة عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة والقسم والطلاق
لكن الواحد لا تقبل اي التنصيف فيتكامل وكون عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع
المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء
يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر المالكية مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان
انتقص المالكية في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف ولما كان احد المالكين
وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية
لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء مقدر
شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم واما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الاخر
فينتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني
ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر
اي عن ديته لا نصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة الاف درهم فانه ينقص عن
قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف
دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تخص
بالدية

بالدية وايضا يوجب الكمال فيما هو من باب الازدواج اي لو كان العلة لنقصان
دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا في جميع
الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا
وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب
الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر
ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقص ديته
لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا ينتصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فتنتقص وهو
اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بالاهلية عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا بل هو
كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن للعبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر
الانواع وعنده لا بل يخص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا لسببه قلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على انها
اي اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال
كونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرف اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرف فان الانسان
يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات
كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما ثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة
هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما
فثبت ان المقصود في التصرف ملك اليد واما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة ان كمال ملك اليد فبطل

ما قال ما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن
المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد واما الملك اي ملك الرقبة
فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر
واذا كان كذلك فعدم اهلية ما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهلية ما شرع لاجله واما عدم
اهلية ما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهلية ما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا
لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد تثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون
المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد
المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شرى
الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون اي المأذون في حال بقاء
الاذن بمنزلة الوكيل في ما بين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل الاذن اما مرض المولى
فصورته ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى وحابا محاباة فاحشة وعلى المولى دين
لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال
فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ليس
كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى
المأذون الاول لا ينحجر الثاني لان الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول
لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات واما حال في بقاء الاذن لانه في
حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا صريحا وكلية بخلاف

بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كاملا لانها اي العصمة قد
فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام والدار فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب
نقصانا في الجهاد على ما قلنا في ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وينافي
الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس بابا
الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادة هلال رمضان
فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا او بيا
ضمان ما ليس بمال فلا تجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال
لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا تجب الدية في جناية العبد
خطاء لان الدية صلة في حق الجاني كانه اهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيكون المتلف غير مال
بناء في الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت
رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب
حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اي الارش اصل في باب الجناية خطاء لكن العبد
ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة وما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه
فصار رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوته العبد صار وجوب
الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة
وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما
لا يعدمان اهلية الاداء لكن الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على العام ومنها المرض وهو

لا ينافي اهلية لكنه لما كان فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت
وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير في وهو
يرجع الى الموت والضمير في كان وفي يوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم
الغير مقامه مستندا الى اوله اي اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب
الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر
ما يصان به حقهما فقط اي حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر فصح النكاح بمهر المثل
في مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي
كل ما هو من الحوائج الاصلية لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح
بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما في العافية وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه
وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت اذ لا يقبل النقض فان كان على الميت دين
مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الحال وان لم يكن دين مستغرق ينفذ
على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فيجب السعاية لانه حق الوارث والقياس في الوصية البطلان
لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرا ايام حيوته في القليل ليعلم ان الحجر
وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه اعلم
ان الايصاء كان فرضا قولا لا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت
اي الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وقعت صورة
العين لا

لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة
بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها وتتقوم الجودة عطف على قوله بطلت في حقه
اي في حق الوارث كما في الصغار اي بان باع الولي مال الصبي بانفع تتقوم الجودة حتى لا يجوز
الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالصورة والمعنى في حقهم اي في حق الورثة
والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض
حق بعض الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى
فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على
قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة
الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالمعنى لا بالصورة فيصح اعتاق المريض
من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق ولكن لا ينفذ من حيث المعنى
وهي المالية حتى يجب السعاية في الحال اذا استغرق الدين رقبته او ثلث المال اذا لم يستغرق
فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن
في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد
وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين ولكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن
مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا
تقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كلي والاحكام متنوعة دنيوية واخروية اما الاولى فكل
ما هو من باب التكليف سقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا

بالعلى يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي العلى هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى
بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند
وجود احدهما اي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب
صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان
يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجة فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم
ملكه حتى يترتب منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب او كذا العبد
ثم المكاتب بعد موته لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة
منا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اي تابعة في باب الكتابة وهو جواب سؤال مقدر
وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه
لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة
انما يكون باقيا اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى عقد الكتابة
لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود هو بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا او المملوكية
رقبة يبقى ضمنا لا قصدا او يثبت الارث نظرا الى الخلافة والخلافة اذا ثبت سببها
لو هو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبت اي الخلافة نقضا فيما لا يحتمل
الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت وانما ثبت به الخلافة لان التعليق بالموت وصية
والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق
بخلاف ساير التعليقات لانه اي الموت كائن بيقين فان قيل هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد

فعلى

عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما
الخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز
بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كالموت في استحقاق الحرية
دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لم يبق شيئا صار التقوم فيها اصلا و
ولما ان يجعلها عكس ذلك كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون
ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية يبقى دون المملوكية قلنا المرأة تغسل الزوج في عدتها
بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته
فالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا حاجة
له بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح
لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفو الميت ولهذا اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء
للورثة قال ابو حنيفة رحمه الله القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن
اذا انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام
الاخرة فكلها ثابتة في حقه **واما العوارض المكتسبة** فهي اما من نفسه او اما من غيره اما الاول
فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر فانه مكابرة بعد وضوح الدليل في ديانة الكافر
اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطل فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا
بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم والمرء حكم يحتمله فدافعه للتعرض
لم يسقط عند الشافعي رحمه الله اي ديانتهم دافعة للتعرض لقوله عليه السلام اتركوهم وما

مبحث الاستدراج

وما يدينون فلا حد الذمي بشرب الخمر وعند ا ح رحمه الله هي دافعة له اي للتعرض ولدليل
الشرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا او زيادة لاثمهم وعذابهم لان الخطاب لم يتناولهم
فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج
فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ
كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند الياس
وصورة التخفيف والامهال توقيعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق
به الحديث وهو قوله عليه السلام امهلناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم
وقال نوله ما تولى ونصله الاية فيثبت عنده اي عند ا ح رحمه الله تقوم الخمر والضمان باتلافها
وجواز البيع ونحوها وصح نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا
فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند ا ح رحمه الله ان وطئه في هذا النكاح
لا يكون زنا فيحد قاذفه وتجب النفقة اي بنكاح المحارم ولا يفسخ اي نكاح المحارم ما دام
الزوجان كافرين الا ان ترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان
بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة ومن الحفظ فيكون
في ثبوتها الحفظ عن التعرض فيصح ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل
الشرع في احكام الدنيا اي في الاحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع
في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب.

من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب سؤال
على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا
فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وفيه خط
ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض مطلقا (اتفاقا) ولدليل الشرع لا يراد
ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانتهم الكل فلا يكون صحيحا بل المراد ان معتقدهم وان
كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا حل في شريعة من الشرائع لان حله كان في
شريعة ادم عليه السلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب
اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة
في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس
ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست بمتعدية اجماعا فلا يوجب
ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية
اعلم ان الحكم في المقيس وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة
والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الاصل والفرع لكنهما متحدان بحيث
حكم هو منزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقا تقوم الخمر على ما كان
فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اي
احصان المقذوف شرطا لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي في اثبات التقوم
والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف والاتيان

قوله ولا كذلك من ليس في نكاحها اشارة الى الجواب عن القياس على مجوس خلف بنتين لعدم جواز وجه وتقريره ان من ليس في نكاح المشاركين يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤخذ بديانته لان تعززها من عذر المزاحمة فيكون تعديته بخلاف تعزز الزوج بالنفقة فانه بالزامه فانه حين ينبغي ان يؤخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى انزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة

تلويح

وانما يلزم القول بتعدى ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقاد عدم التقوم والاحصان
ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولا انها انما تثبت
دائما بصحة فيؤخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحها كالوارث الآخر جواب عن القياس
المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتوضيحه ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث الآخر
اى البنت التي هي ليست زوجته فيكون متعدية منا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو
مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى واما قولهما فكذلك ايضا اى ديانتهم دافعة للتعرض والدليل الشرعي في
احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في
شريعة آدم عليه السلام لا يحل نكاح الاخت من بطن واحد اى نكاح المحارم كان في شريعة
آدم عليه السلام حكما ضروريا اذ لا جواز في ذلك الوقت لا لحصول النسل اصلا والدليل على
هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة
الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر
وكان النكاح بين التوئمين حراما ولا شك ان التوئمين مخلوقان من ماء ابيهما في دفعة
والولدان من بطنين مخلوقان من ماء ابن في دفعتين فالاخت من بطن واحد
اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعدى لم يحل القربى فعلم ان
الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل
نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم
اذ بعد قصور دليل الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصور دليلنا عنهم بقي

يبقى الحكم على ما كان وهو الحل فلما ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولكنه
فقاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اى سلمنا ان هذا
النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها قوله وايضا
عطف على قوله ان نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم
وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا تجب النفقة
ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد
القذف اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان
الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف
يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب كما مر آنفا اذ لو وجبت
بتصير الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح
فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب اى جواب ابى حنيفة رحمه الله
في السعة انها لدفع الهلاك جواب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولكم بان ديانتهم دافعة وذلك
لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون تعريضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة
دفع لهذا التعرض ثم على هذا ان اى النفقة ليست لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة
فاجاب بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة وهو ام الجنس واما جهل كما ذكرنا اى لا يصلح عذرا
وهو عطف على قوله وهو اما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه اى دون الجهل الاول كجهل صاحب
الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان ماولا

للثوان كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته

فلزمه جميع احكام الشرع وجهل الباغي فيضمن ما تلف مال العادل او نفسه الا ان يكون

له منعة فيسقط ولاية الالزام وجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتل لان الاسلام جامع

اى بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من

الارث وكذا ان قتل عادلا اى لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه

وولايتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة محلة ثبت العصمة من وجه فلا

نملك ماله لكن لا نضمن ما تلف كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده

واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم نعكس لان القول بانه نملك ماله مع القول بانه نضمن

في غاية التناقض وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فانه مخالف لقوله تعالى

ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بشاهد واليمين اى يمين المدعي فان فيه

مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون

الوطئ كما هو مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة

فانه لو وجد لوث اى علامة القتل احلف الاولياء خمسين يمينا على ان الدعوى او خطاء

وهذا عند الشافعي رحمه الله واما عند مالك رحمه الله فيقضى بالقود ان كانت الدعوى في العمد

وهو احد قولي الشافعي وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا

وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على

بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه فمقلوب باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي

فی هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع
واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اى غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة
كمن صلى الظهر بلا وضوء، ثم العصر اى بالوضوء، ذاكرا عن ظهره ثم توكر انه صلى
الظهر بلا وضوء، ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر
جائز بناء على جهله بفرضية رعاية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه
فلا جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه ذاكرا عن ظهره
وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الش فى لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب
عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء
المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى
العصر على ظن ان الظهر جائز اى صلى الظهر بلا وضوء، ثم العصر بوضوء، ذاكرا
الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء، فان من صلى صلوة بغير وضوء،
جاهلا ان لا وضوء، له ثم توضأ، وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء، فالفرض
الآخر غير صحيح فى ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب
على من يعلم والضا فيه خلاف زفر رحمه الله فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض
الاول يجزئه فهو فى معنى الناسى للغاية فيجزيه الفرض الثانى ام لم يصح العصر اى صلى الظهر
بلا وضوء، ثم العصر بوضوء، ذاكرا الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه

بغير وضوء جهلا

مخالف للاجماع والسنة المشهورة بها الاول لا الثانية واذا عفا احد الوليين
ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع
الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص
عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله
عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ تجب الكفارة عمّا
يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته
او والده ظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ
لكن الشبهة لا في النسب والعدة اي لا يثبت النسب والعدة لكن الشبهة وان
كانا يثبتان بالوطي بشبهة وكذا الحربي اسلم فدخل في دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة
اي لا يحد لان الجهل يكون شبهة لا ان زنى وهو اي زنى حربي اسلم حيث يحد لان جهله في حرمة
الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان او شرب ذمي اسلم اي يجب الحد
بالحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة
الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد واما الجهل يصلح عذرا هذا هو النوع الرابع من الجهل
كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة
اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة
فاستحسن رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس
قبل علمنا بالتحول فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
وقصة

وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم
يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس
على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا اما اذا انتشر
الخطاب في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل منا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات
وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون اي يكون عذرا حتى ان
تصرف لا يصح اي من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع
مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون
بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر
بالنكاح لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم
بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني
قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع
الدار المشفوع لها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة
المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها
وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها
واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون
سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى
يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لان طلب العلم

واجب عليها فدليل الشرع يجب ان يكون مشهورا في حقها فالجهل لا يعذر وفي حق الامة
يخفى لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل يخفى في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد
الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة
تعذر بالجهل لا البكر وتوجيهه ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ
دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنتان وطلاق الحرة ثلث والجهل عدم اصلي يصلح للدفع
لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تخاطب بالشرائع لا بما
في المسائل التي لا يبعد فيها الاخفاء على الفقهاء حتى شرط القضاء لانها نوع على ان
فسخ النكاح كخيار البلوغ الزام ضرر وخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما
بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بالدواء وآكل البنج والافيون وما يتخذ من الحنطة او الشعير
او العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور
كالسكر من شرب الحرام او المثلث لانه انما يحل اي المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر
بصيرة كالسكر بالحرام فيحرم به اي بالسكر من المثلث وهو اي العلم الحاصل من السكر وهو السكر
من شرب الحرام او المثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا
خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام وتصح عبارته
وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد
كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك يجري على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم
يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل
لان

لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر
سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحد اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به
الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة رح ان لا يعرف الارض من السماء لو نحو
الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي وهو ضد
الجد وهو ان يراد به احدهما ويشترط ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته اي دلالة الهزل
اي شرط الهزل ان تجرى المواضعة قبل العقد بان يقال انا نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا
يشترط كونه اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة
سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار
الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما اي في الاختيار والرضا وهي اما
من الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض
او لا يحتمله فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد اي تجرى المواضعة
قبل العقد بان يتكلما بلفظ البيع عند الناس ولا يريدا البيع فان اتفقا على الاعراض اي
قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل
لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اي للمتعاقدين
لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار
كان الرضا بالمباشرة حاصلا لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك
بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت

بالبيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلث جاز اي ان اجازاه
في مدة ايام جاز عنده اي ح رحمه الله اي ينقلب جائزاً كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد
وعندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد لا ان
اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في
الثلث وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا
على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عنده اي ح رحمه الله عملا بالعقد
هو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما
لان العادة فاعتبر العادة تحقيق المواضعة لما اتفقا على ان المواضعة سبق فلان الآخر ناسخ اي الآخر
وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يبق على المواضعة واعلم انه بقي
بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا وهما ما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء او بني
احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي ح رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض في
وعلى اصلهما كالبناء واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان
بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو ح رحمه الله يعتبر العقد فيلزم الفان عنده في
الكل والفرق لهما بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هنا لا يجعل قبول احد الالفين شرطا
لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا اي في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف
اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين
جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل

والهزل في الوصف يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في الثمن واما ان
يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة
في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل بأحد الالفين ثمة شرط لا طالب
له فلا يفسد انما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع
بالآخر فقال انه لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن
للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم
الطالب لكن الحكم الاول ابي ح رحمه الله ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب
لكن لا يطالب بناء للمواضعة وعدم الطلب مع اسقاط الرضا لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا
ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض بحيث لا مال فيه وهو
الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكل صحيح والهزل باطل
لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض
بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون
المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل المهر
فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق لابي ح رحمه الله بين هذا
وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان لا يحضرهما او
اختلفا ففي رواية محمد رحمه الله عن ابي ح رحمه الله المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود
بالاول فيرجح به اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف رحمه الله الفان قياسا على البيع وفي جنس

البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لا حضر لهما
او اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل على رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف
وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في
المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو
الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية
ابي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق
على مال والصلح عن دم عمد سواء كان هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم
الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي ح رحمه الله فلترجيح الايجاب
اي ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع
الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي ح رحمه الله لا يقع
الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة فكذا في مسئلتنا على اصل المذهبين وكذا في البناء
عندهما على ان المال يلزم تبعا اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد
يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل
لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال
وعند ابي ح رحمه الله يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت
لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعد التسليم
باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم

ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء
بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة
المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات
فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب
ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين
الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته
ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء
لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة
تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله هو
العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه
لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر
بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه
لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر و
روية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اي مذمومة وهو لا ينافي الاهلية
ولا شيئا من الاحكام والجمهور على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم علق
الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك سن الحداثة عن مثل الاثار فيسقط المنع وهي
خمس وعشرون سنة لان ادنى مدة البلوغ اثنا عشرة سنة وادنى مدة الحمل نصف سنة فيكون

العامة فانه مشروع بالاجماع نحو المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه مخاطب ذو الخطاب باهليته وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه لانه عمل به مكابرة وترك الواجب وهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس بدين العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال تصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعل موجب الفسق لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن فرط في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له فيه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلمين قلنا لا يجب الحجر كالممنوع عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه اهدار اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف حبس المال فانه بالنص وعن الثاني بانا لا نم كون الحكم في منع المال معقولا ولهذا سلم انا لا نم لا يجوز ان يكون الحجر عنه عقوبة وزاجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة لانه يكون مفوضا الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول فان الحجر نظر لا عقوبة فلا نم صحة القياس فان منع المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبادة والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان فيه ضرر عظيم وتفويت لنعم عظيمة والحاقه بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميلا الى ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد

توضيح

احل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا لستا وعشرين سنة واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر
الحجر المنع من نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب
الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل
السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه وفيما عطف
عليه قوله حقا له على منع المال وايضا هو العبادة لاجل النفع فاذا صارت ضررا الحجر دفعها
وايضا حقا للمسلمين والسفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيتركب عليهم الديون فيضيع اموال
المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله
واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق
جارية بلغت في الحسن غايته فخرج من مكانه يتنفس بتبديد بهاها وكان في الفقر والمتربة بحيث
لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه
ثيابا نفيسة وبغلا لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة ومشى حوله
حشمه وحرسه يمشون في ركابه منتظرين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب
بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار فاعتقها
وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتليا بهجة وسرورا ورد العواري الى
اهلها فلما جاء البايع يتقاضى الثمن لقي المشتري وعرفه فاخذ ينتف عثنونه وهذا بناء
على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف رحمه الله وعند ابي حنيفة رحمه الله
لا لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم وعمد لم يكن سببا

سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن
اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية
نعم اصلية والحيوانية فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يلحق في كل حكم الى من كان في الحاجة اليه نظر من الصبي والمريض والكل
المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل
عليه والجارية ام ولده وان مات كانت حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصلح في حكم
الاستيلاد فانه محتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان
المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع
ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور
عليه ابنه وهو موقوف وقبضه كان شراء فاسدا او يعتق الغلام حين قبضه ويجعل
في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة
بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم يلحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور
شيء لا يسلم له ايضا شيء من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر
عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فينفذ بنفسه اي بنفس
السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي عند محمد رحمه الله ويحجر القاضي عند ابي يوسف رحمه الله واما بسبب
الدين بان يخاف ان يلجئ امواله والتلجئة هي المواضعة المذكورة منفصلة بيع او اقرار
فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما

واما بان يمتنع عن سماع مالة القضاء الديون فيبيع القاضي وهذا ضرب حجر ومنها السفر وهو

خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب

المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند

الشافعي رحمه الله القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين

ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان صدر النافلة يصدق على الركعتين الاخيرتين

والتسمية بالصدقة لعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت هذا الحكم

اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت

فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان

السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن

اذا افطر يصير شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر

لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب الكفارة عليه واما اذا افطر ثم سافر

لا تسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه

بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان

الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض

ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة المشهورة

ما روي عن رسول الله عليه السلام والصحابة رضوان الله عليهم اجمعين انهم ترخصوا رخص المسافر

بمجرد الخروج من العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها

لكن

لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع

الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل

ثلثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع

وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي على ان المعصية منفصل عنه فان البغي

وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبل غيرهم

فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر فانه عصيان

بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي

فاكل غير طالب ولا متجاوز قدر سد الرمق فقد تمسك الشافعي في عدم الرخصة لصاحب سفر المعصية

بحمل قوله تعالى غير باغ ولا عاد حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم

يجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء

للشهوة بل بالطبع دافعا للضرورة ولا عاد حتى ما يسد جوعته اولا ينبغي ان يتجاوز قدر سد

الرمق ولا يعود اي لا يرفعها طورا اخرى ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان

يقصده قصدا تاما كما اذا رمي الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به

الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و

يصلح شبهة في العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل ولا يواخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا

يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه ضمان مال

لا جزاء فعل ويصلح اي الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا وجبت بالفعل كالدية انما

علی قوله ویقع طلاقه قوله واذا جری البیع عٰی لسانه ای لسان الخاطی خطاء ینعقد فیه
خصه یکون کبیع المکره واما الاکراه من غیره فالاکراه هذا هو القسم الثانی من العوارض
وهو اما ملجئ بان یکون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا مفسد للاختیار
واما غیر ملجئ بان یکون بحبس او قید او ضرب وهذا معدم للرضا غیر مفسد للاختیار والاکراه
لا ینافی الاهلیة ولا الخطاب لان المکره علیه اما فرض کما اذا اکره علی شرب الخمر بالقتل
او مباح کما اذا اکره علی الافطار فی نهار رمضان او رخص کما اذا اکره علی اجراء کلمة الکفر
او حرام کما اکره علی قتل مسلم بغیر حق حتی یوجر مرة ویاثم اخری ولا الاختیار ای لا ینافی
الاختیار لانه حمل علی اختیار الاهون واصل الشافعی فی ذلک ان الاکراه بغیر حق ان
کان عذرا شرعا ینقطع الحکم عن فعل الفاعل لعدم اختیاره الاکراه عدوان محض اما ان
یکون بحق کالاکراه علی الاسلام واما بغیر حق ثم هذا اما ان یکون عذرا او ان لا یکون واعلم
انه اذا قلت لفظ الفاعل مقام المکره بالفتح ولفظ الحامل مقام المکره بالکسر لئلا یشتبه الفتح بالکسر
والعصمة تقتضی دفع الضرر بدون رضاه ای رضا الفاعل ثم ان امکن نسبة الفعل الی الحامل
ینسب والا یبطل فیبطل الاقوال کلها لان نسبة الاقوال الی غیر المتکلم بطل لان الانسان
لا یتکلم بلسان غیره ویصلح الحامل للاموال ای اذا اکره علی اتلاف مال الغیر لان نسبة الاتلاف
الی الحامل ممکن فیجعل الفاعل آلة للحامل وان لم یکن ای الاکراه عذرا لا ینقطع ای الحکم
عن فعل الفاعل فیحد الزانی ویقتص القاتل مکرها بغیر حق واما یقتص الحامل بالتسبب فحوالة الحال
وهو انه لما لم ینقطع نسبة الحکم عن فعل الفاعل یکون الفاعل هو القاتل فیجب ان یقتص منه ولا

اما قال هذا لان ما یجب بسبب المحل لا یکون الخطا مخففا فیه کما ذکر فی المتن لانه ضمان مال
لانه جزاء کامل ویوجب الکفارة اذ لا ینفک عن تقصیر فیصلح سببا لما هو دایر بین العبادة
والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمیر یرجع الی ما هو دایر والمراد به الکفارة ویقع طلاقه
عندنا لا عند الشافعی لعدم الاختیار فصار کالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا
سهو وغفلة امر لا یوقف علیه الا بحرج فاقیم البلوغ مقامه لا معاملة القصد والرضا فیما
بنی علیهما کالبیع اذ لا حرج فی درکهما توضیح ان الاصل ان یعتبر الافعال الا وان یکون
صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة لکن اداء انه صادر عن سهو وغفلة یجب ان لا یعتبر ولا
یؤاخذ الانسان بها لقوله تعالی ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا ولان السهو والغفلة
ام کثیر فی الانسان فیکون عذرا لکن هذا امر لا یوقف علیه الا بالحرج فاقمنا البلوغ
مقام دوام العقل من غیر سهو وغفلة اقامة الدلیل مقام المدلول فان السهو والغفلة
انما یوجبان لنقصان العقل بکثرة التجارب بعد البلوغ لا یقع السهو والغفلة الا نادرا
وکل فعل صدر عن العاقل البالغ اعتبر فی جمیع الاحکام صادرا عن العقل بلا غفلة وسهو
ولم یعتبر انه ربما یسهو فی وقت ما هذا معنی قوله دوام العمل بالعقل الخ واما لم یقم البلوغ مقام
التیقظ والرضا ولا یحتاج الی اقامة الدلیل مقامها فان الاصل ان الامور الخفیة التی
یتعذر الوقوف علیها یقیم ما هو دلیل علیها مقامها کالسفر مقام المشقة لا الامور الظاهرة
فلما ذکر التیقظ والرضا فعلم انه الشافعی فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال
العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فیما یعتمد علی الرضا ثم عطف
علی

لا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عنده ان قتل فاجاب بان الحامل انما يقتص
بالتسبب وان كان الاكراه ملجئا لا يقطع ايضا اي الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام
الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه متعلق
بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي ان الزوج
يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمي به اي بالاكراه لان اكراه الذمي
على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس
عندنا سواء وعند الشافعي ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار
اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي جعل اختيار
الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اي كونه آلة
نسب الى الحامل والا اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل بقي منسوبا الى الفاعل
كما في الاقوال كلها لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير
ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالعتاق والطلاق
تنعقد لانها اي الاقوال التي لا تنفسخ تنعقد مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم
ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا اي ينافي اختيار الحكم
اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار فلان ينعقد بالاكراه اي الاقوال التي لا تنفسخ
بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضا بها
ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان اما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما

اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعين في
الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما
قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضا حاصل في الهزل بدون الفساد واما في الاكراه
فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل
الوقوع في الاكراه واذا اتصل بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق
يقع الطلاق بلا مال لانه اي الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف
الطلاق عليه اي على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عنده
فلان الرضا ما ثابت اي في الهزل دون الحكم فيصح اي المال فيتوقف الطلاق عليه اي
على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط في جانبها اي فاذا خالعها بشرط الخيار لها
يتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج باطل
في الخلع لان الخلع يمين من جهته ... واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل
الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة تفسد والبيع وغيره
فيصير فاسدا لعدم الرضا وكذا الاقارير تبطل لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها
ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها
ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة الحامل
ومنها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما جنى على احرامه ولو جعل
آلة يصير الجاني احرام الحامل وكاكراهه على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم

البيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب وتسليم ذا الفعل ايضا فان البيع لو بغير غصب
والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اى لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال
لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولى لكنه اتلاف فى المعنى الاول
لم يجعل آلة فيقتصر على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله
لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه
اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اى وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كأنه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف
الى الحامل ابتداء فموجب الجناية عليه فقط اى على الحامل فان كان عمدا يقتص منه فقط لكن فى
الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكره على الجناية على دينه ولو جعل آلة تبدل محل الجناية فيأثم كل منهما
والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة
خوف الهلاك وهما فى ذلك سواء اى القاتل والمقتول واذا كان سواء لا يحل للفاعل قتل غيره
لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لان جرح نفسه
حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير
والزنا قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فانقطاع النسبة يجعل الغير هالكا فان اكره
على الزنا لا يحل له الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء
من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم
لا غير الملجئ اى لا يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة كما فى حقوق الله

تعالى التى لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما فى حقوقه
التى تحتمل السقوط فى الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا او قوم فى
فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اى اذا
اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب
الاكراه على قتل النفس لان فى زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة
قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولو رخص زناها بالملجئ
فلا حد بغير الملجئ للشبهة ويحد هو اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون رخصة حقيقة
ايضا ان زنت بالاكراه بغير الملجئ يكون فى زناها شبهة الرخصة فلا حد اما الرجل فزناه
لا يرخص بالملجئ فان زنا بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة واما فى حقوق العباد كاتلاف
مال المسلم وحكمه حكم اخويه فى انه يرخص بالملجئ وان صبر صار
شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط
وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط
وهما حق الله تعالى وحق العباد
لوجود العصمة والله
على العصمة ثم
وقد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة على يد العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الله تعالى
وغفرانه محمد بن مصطفى بن محمد الايدينى الساكن [illegible] غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما والله

المرفوع من الحديث ما اخرجه الصحابي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والموقوف من الحديث ما روى من الصحابة من احوالهم واقوالهم فيتوقف عليهم ولا يتجاوز به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تعريفات المرسل من الحديث ما اسنده التابعي او تابع التابعي الى النبي عليه السلام من غير ان يذكر الصحابي شرح مشارق

الحديث الموقوف ما يروى عن الصحابي من افعالهم واقوالهم ولا يتجاوز الى رسول الله وقد يعبر عنه بالاثر والمرفوع ما اضيف الى رسول الله خاصة قولا او فعلا وانتهى في كتاب الايمان

